

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho



TESIS DOCTORAL

**Incidencia del pensamiento de Miguel de Unamuno sobre
cuestiones de filosofía jurídica y política**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda

DIRECTOR:

Ángel, dir Sánchez de la Torre

Madrid, 2015

CONSUELO MARTINEZ SICLUNA

INCIDENCIA DEL PENSAMIENTO DE
MIGUEL DE UNAMUNO
SOBRE CUESTIONES DE FILOSOFIA
JURIDICA Y POLITICA

Director de la Tesis:
Prof. Dr. Angel Sánchez de la Torre

DEPARTAMENTO DE DERECHO NATURAL Y FILOSOFIA DEL DERECHO
FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

1984

A la memoria del Profesor Don Agustín de Asís
Garrote y mi agradecimiento por su inestimable
ayuda al Profesor Don Angel Sánchez de la Torre.

I N D I C E

INTRODUCCION.....	V
1. UNIVERSALIDAD Y SINGULARIDAD COMO CONCEPTOS BIPOLARES DE LA DIALECTICA DE UNAMUNO.....	1
A) LA POLARIDAD COLECTIVA:	2
CAPITULO 1. EL ESTADO Y EL INDIVIDUO.....	2
1.1. El origen del Estado.....	2
1.2. El concepto de Estado.....	3
1.2.1. Finalidad del Estado y conciencia pública.....	4
1.2.2. Pueblo y Estado.....	11
1.3. Las funciones del Estado.....	12
1.4. Deberes del individuo hacia el Estado.....	21
1.5. El poder civil y el poder religioso.....	23
1.6. El Estado en la evolución política de Unamuno.....	26
CAPITULO 2. INDIVIDUO Y SOCIEDAD.....	32
CAPITULO 3. LA NACION: HISTORIA Y ACTUALIDAD EN EL PENSAMIENTO UNAMUNIANO.....	37
3.1. El concepto de Nación y su relación con el pueblo.....	41
3.2. El pactismo en la Nación.....	55
3.3. La Nación: espiritualidad y materialidad.....	58
3.4. Evolución política del concepto de Nación.....	64
CAPITULO 4. EL PATRIOTISMO Y SU AMBITO TRIDIMENSIONAL.....	78
4.1. El regionalismo.....	84
4.2. El cosmopolitismo.....	87
4.3. El patriotismo crítico unamuniano.....	89
CAPITULO 5. EL SOCIALISMO UNAMUNIANO.....	97
5.1. El socialismo unamuniano: su clave y su evolución.....	99
5.2. La lucha de clases.....	150
5.3. Socialismo, internacionalismo y espiritualismo.....	156
5.4. El trabajo. La división del trabajo.....	165
5.4.1. El concepto de trabajo y sus características, en Unamuno.....	165

5.4.2. La división del trabajo.....	178
5.5. Proteccionismo, librecambismo y socialismo.....	184
5.5.1. El proteccionismo económico en la visión unamuniana..	185
5.5.2. Librecambismo y Socialismo, en Unamuno.....	191
5.5.2.1. Las asociaciones obreras y el derecho de huelga.....	197
B) LA POLARIZACION INDIVIDUAL:	208
CAPITULO 1. RACIONALISMO Y VITALISMO.....	208
1.1. Razón y fe en el pensamiento de Unamuno.....	215
CAPITULO 2. INDIVIDUO Y PERSONA.....	222
CAPITULO 3. DIOS COMO CONCIENCIA DEL UNIVERSO.....	231
3.1. La conciencia humana.....	231
3.2. La Conciencia de Dios, en Unamuno.....	235
CAPITULO 4. EL ESPIRITUALISMO UNAMUNIANO.....	254
4.1. El espiritualismo y el "sentimiento trágico de la vida".....	254
4.2. El espiritualismo como nexo de unión entre Dios y el hombre.	263
C) EL PENSAMIENTO SOCIO—JURIDICO DE UNAMUNO	269
CAPITULO 1. HISTORIA E INTRAHISTORIA.....	269
CAPITULO 2. RECAPITULACION: LA ACTITUD FILOSOFICA DE UNAMUNO.....	283
2.1. Influencias filosóficas en Unamuno.....	286
D) LA JUSTICIA Y EL DERECHO. LAS IMPLICACIONES DE LA LIBERTAD HUMANA EN LA POLARIDAD REAL DE LA VIDA.	295
CAPITULO 1. JUSTICIA HUMANA Y JUSTICIA DIVINA. EL QUIJOTISMO.....	295
1.1. La relación, unamuniana, entre la justicia y el castigo.....	296
1.2. La concepción unamuniana de la justicia.....	303
1.3. La "justicia quijotesca".....	311
CAPITULO 2. LA LEY: LEY INTERNA Y EXTERNA. LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO LEGAL.....	319
2.1. Las diferentes clases de leyes, en Unamuno.....	319
2.2. La ley divina.....	321
2.3. La ley natural en Unamuno.....	324
2.4. La ley positiva.....	340
2.4.1. El desuso.....	346
2.4.2. La aplicación de las leyes.....	347

CAPITULO 3. EL DERECHO Y LA ABOGACIA.....	352
3.1. La "abogacía".....	352
3.2. El Derecho, en Unamuno.....	358
3.2.1. El Derecho Internacional.....	363
3.2.2. El Derecho Natural.....	364
3.2.3. El Derecho Romano.....	364
CAPITULO 4. EL CONTRACTUALISMO.....	373
CAPITULO 5. LA GUERRA Y LA ESCLAVITUD.....	381
5.1. La guerra como factor de progreso.....	381
5.1.1. La guerra "civil" e "incivil", en España, desde la visión unamuniana.....	392
5.1.2. Unamuno ante la Primera Guerra Mundial.....	399
5.1.3. La guerra en el individuo.....	401
5.2. La esclavitud como factor de progreso.....	402
CAPITULO 6. LA NATURALEZA Y SU HUMANIZACION.....	412
6.1. Sociedad y Naturaleza en la concepción unamuniana.....	412
6.2. El fin sobrenatural de la Naturaleza.....	414
CAPITULO 7. LA PROPIEDAD Y LA TIERRA.....	422
7.1. La propiedad en el sistema económico capitalista y la situación española en la visión de Unamuno.....	422
7.2. La propiedad como forma de esclavitud.....	433
CONCLUSIONES.....	443
BIBLIOGRAFIA DE MIGUEL DE UNAMUNO (por orden cronológico).....	452
BIBLIOGRAFIA SOBRE UNAMUNO (por orden alfabético).....	519
CORRESPONDENCIA CONSULTADA DE DIVERSAS PERSONAS CON MIGUEL DE UNAMUNO.	523
CORRESPONDENCIA QUE NO HA PODIDO SER CONSULTADA POR HALLARSE EN RESERVA DE INVESTIGACION.....	523

INTRODUCCION

La personalidad de Miguel de Unamuno ha dado lugar a numerosas investigaciones. Por ello, comenzar un estudio sobre su figura ha de encontrarse con grandes dificultades.

En principio, el "tópico" que rodea a Unamuno impide la posibilidad de una evidente proximidad con el autor. Es el mismo Unamuno quien impone los límites para su conocimiento. Sus contradicciones y sus paradojas, sus recursos estilísticos, envuelven, muchas veces, como una complicada telaraña, el hilo conductor de sus razonamientos. Y esto es aún más curioso, cuanto que se trata de un hombre que se abre espiritualmente en todos sus escritos, desde el más pequeño ensayo a la obra más elaborada de su pensamiento.

Así, pues, habrá que empezar traspasando esas pequeñas demarcaciones unamunianas; trascendiendo lo "accidental" y buscando lo "esencial".

Por otra parte, el Rector de Salamanca ha sido minuciosamente analizado, por su propia importancia y como perteneciente a una fecunda generación de españoles.

A pesar de todo ello, podemos decir que, hoy, Unamuno, sigue siendo un desconocido. Su "anécdota", su actitud humana, causa profunda extrañeza. El que buscaba tanto la confusión en el lector se sentiría particularmente orgulloso de la que provoca todavía. Pero esto, que tiene un carácter puramente circunstancial, "anecdótico", ha sido elevado al carácter de categoría. Se han exagerado hasta el límite las peculiaridades de su comportamiento y de su obra.

Hay que reconocer, empero, que resulta sumamente atrayente, por muchos factores: Su pensamiento fluctúa alrededor de España, de la que fue y de la que será; sus temas constantes; su temor al encasillamiento; su "anti-dogmatismo"; su radicalidad, que le enfrenta a todo lo que no sea su propio "yo", su ser consciente; su existencia agónica; etc.

Constituye, por tanto, una clave, absolutamente "novedosa" y, al mismo tiempo, permanente, para entender el mundo y las creaciones humanas. Pero, Unamuno se caracteriza, precisamente, por la observación del Universo y del hombre desde su particular punto de vista, o, si se quiere, desde un subjetivismo al que no puede ni quiere renunciar. El individuo es, unamunianamente, el fundamento de todo lo existente; es el sustento de todas las

manifestaciones de la realidad cotidiana.

Por ello, el intento de estudiar la filosofía-jurídica de Unamuno se encontraría condicionado por estos precedentes, y, también, por el ámbito de sus "obsesiones".

El pensamiento jurídico de Unamuno nos revela, bajo un punto de vista personal, una nueva dimensión del Derecho. No se trata tanto de un estudio sobre lo que el Derecho es, cuanto de un análisis sobre lo que el Derecho debe ser. Este es el auténtico fundamento de su "juridicidad". Unamuno no pretende, en ningún momento, establecer una doctrina científica en torno al Derecho. Para él, no se trata de un mero aspecto técnico, sino de una parcela vital que tiende a expresar, también, la actividad humana. Unamuno concede interés al Derecho en función de la importancia que concede al hombre, al hombre "de carne y hueso", como a él le gustaba decir.

De esta forma, la filosofía-jurídica de Don Miguel gira sobre los goznes que constituyen el núcleo central de su total pensamiento. Hay que caminar, en consecuencia, a la búsqueda personal de Unamuno; buscar el fundamento de su existencia para comprender la validez de sus planteamientos jurídicos.

Hay que poner de relieve, además, la ausencia, en él, de una pretensión "doctrinal" o una "sistemática". Como él mismo señalaba, es la vida la que conduce "su" pensamiento y no éste a aquélla. Es "Miguel de Unamuno" quien condiciona su posición ante todos y cada uno de los ámbitos de la reflexión humana. Resulta imposible clasificarle en algún campo determinado del pensamiento, lo cual no indica un abuso de la originalidad. Antes bien, algunas de sus "ideas" han encontrado la primera formulación en otros autores, llegando a cambiar su dimensión cuando él, Unamuno, las expresa y las siente.

Así, pues, podríamos hablar, incluso del "sentimiento" unamuniano, sentimiento que se halla también respecto al entorno jurídico.

Su vigoroso estilo literario enmarca, asimismo, el contenido de sus argumentaciones, dirigiéndonos, de antemano, a unas conclusiones establecidas *a priori* en la mente de su autor. Esta característica se encuentra también presente en el desenvolvimiento unamuniano de los problemas jurídicos. Aquí también, como en casi todos los temas, impera su ser "agónico".

Por último, la autora del presente estudio al tratarse de Unamuno, ha debido alejarse de los presupuestos doctrinalmente predeterminados. No es el estudioso quien trabaja sobre la figura unamuniana, sino que es

ésta, en rigor, la que nos lleva por el hilo conductor de su propia vida hacia su pensamiento; más que pensamiento, "sentimiento".

1. UNIVERSALIDAD Y SINGULARIDAD COMO CONCEPTOS BIPOLARES DE LA DIALECTICA DE UNAMUNO.

Unamuno parte de la consideración de lo singular, o, si se quiere, de lo individual. El individuo es la base sobre la que gira todo lo existente. Pues bien, no le basta con esta consideración. Desde su particular punto de vista, y en aplicación del método dialéctico, opone la "individualidad" a todas las manifestaciones de lo colectivo. Universalidad y singularidad son, para él, conceptos antitéticos, cada uno de los cuales desarrolla un planteamiento diferente, y unas consecuencias distintas.

En esa antítesis establecida, el problema no sería, en ningún momento, el logro de una síntesis entre los dos términos, sino el mantenimiento de ambos. Los objetivos unamunianos sólo se ven cumplidos por la existencia de una dualidad antitética y opuesta y no por la armonización de esa misma dualidad. Así, pues, Unamuno defenderá el criterio de lo singular, del "individuo", en ocasiones, como opuesto a lo universal; en tanto que, en otras ocasiones, será lo universal lo que alcance la preferencia unamuniana, en detrimento de lo singular.

En todo caso, característica esencial es la bipolaridad de su pensamiento. Si acaso, cabe, en algunos momentos, establecer una colaboración entre los dos términos, pero nunca se puede hablar de una síntesis. Y cuando existe esa colaboración es siempre con respecto a una finalidad que cumplir, a un fin prioritario, pero sin que pueda darse, en función de ella, una fusión.

¿Y por qué, precisamente, la dualidad singular-universal? Por la importancia que concede Unamuno al individuo, a la manifestación de la individualidad, y porque cuando escribe Unamuno se comienzan a producir por efecto de ciertas ideologías los primeros síntomas de la absorción del individuo en los conceptos colectivos, como el Estado, la Nación o el pueblo mismo. De ahí, la necesidad, absolutamente radical, de una oposición entre el individuo y lo colectivo, y de ahí, la bipolaridad de su pensamiento.

A) LA POLARIDAD COLECTIVA:

CAPITULO 1. EL ESTADO Y EL INDIVIDUO.

Este tema ofrece especial interés para los estudiosos del pensamiento unamuniano por cuanto supone el desenvolvimiento de la posición intelectual del autor y, al mismo tiempo, la superación de dicha individualidad.

Conviene analizar separadamente las diversas cuestiones a que da lugar.

1.1. El origen del Estado.

En este punto nos encontraremos con manifestaciones eminentemente unamunianas, producto de ese particularismo con que afronta el mundo que le rodea y, lógicamente, también, los conceptos clásicos.

El Estado surge violentamente, para Unamuno: "Fue Caín el fraticida el fundador del Estado, hijo de la guerra. La civilización empezó el día que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. Fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal, y fue la guerra lo que trajo la esclavitud. No en vano es Atena la diosa de la guerra y de la ciencia..." (1).

Como vemos utiliza una argumentación con un fin utilitarista, argumentación de la que difiere en otras ocasiones. Lo que interesa destacar no es tanto ese origen bélico y violento, sino la necesidad de convertirlo en gloria del Estado, como él mismo especifica. Unamuno considera que todo el avance de la civilización, en esencia, se ha debido al trabajo ajeno, a la esclavitud de unos hombres para que otros se dedicaran al mundo del pensamiento. El Estado participa de esa idea, primitiva por su simplismo, pero que se traduce no negativamente, como pudiera parecer, sino positivamente, demostrando con ello otra de las características de Don Miguel, ese don de los contrarios y ese transformar lo negativo en positivo y viceversa.

Así, pues, el origen del Estado que fue la violencia no tiene por qué constituir un aspecto peyorativo dentro de su configuración. Muy al

contrario, ese aspecto vendrá dado por su posterior encauzamiento.

Sin embargo, esta concepción unamuniana es objeto de importantes matizaciones. Unamuno no se desentiende nunca del problema que pueda llevar implícito la cuestión del nacimiento del Estado, aunque es necesario comprender que en él, este problema es derivativo, es decir, surge como consecuencia inmediata del estudio del poder estatal y del desarrollo de éste. A tal respecto, convendría tener en cuenta la influencia spenceriana en el Unamuno de la primera época, influencia superada, pero que, indudablemente, había de dejar su pequeño poso de condicionantes, y que examinaremos, en su momento, detenidamente.

Por otra parte, al ser un problema derivado no le prestará mayor atención, y, además, al considerar ese determinado origen, en relación con la esclavitud, todas sus opiniones sobre este tema estarán vertidas en otro capítulo. Si destacamos el origen del Estado es subsidiariamente, como introducción al pensamiento de Unamuno en relación al Estado mismo.

1.2. El concepto de Estado.

La formación y la definición, unamunianas, del concepto de Estado es la ordenación a un fin. Pero no le basta simplemente con ello. Es preciso, además, el tener clara conciencia de esa finalidad, que no se diferencia del bien común, en una posición que le acerca a la "prudencia política" de que nos hablaba Sto. Tomás.

Por ello "...La más profunda inmoralidad de un político estriba en carecer de ideas, en no tener un concepto normativo y claro de lo que ha de ser el Estado, y de su finalidad y destino..." (2).

El Estado no es, en Unamuno, un aparato coactivo que imponga un modelo de conducta a seguir por los individuos, sino que implica la existencia de un fin al que se dirige toda la maquinaria estatal, maquinaria necesaria para que haya Estado y éste pueda desarrollar sus funciones. Pero lo que le define no es el aparato externo del poder público, sino la finalidad interna que debe de impregnar y transformar su vida.

Unamuno trasciende el mundo aparential del propio Estado, busca, por debajo, de ese fenómeno de poder, el verdadero fin y sentido que debe de tener el Estado, interrelacionando dos conceptos: el fin y la conciencia pública de ese fin. La preocupación por esta dualidad se convierte en una

obsesión típica de su pensamiento y de su particular forma de argumentar, de ese intento de enfrentar los dos mundos, el aparential y el sustancial, y que no podía por menos de traslucirse, también, en estas concepciones.

El concepto de Estado se manifiesta en esa doble polaridad. Recalca la necesidad de la conciencia pública, indudablemente condicionado por su experiencia vivida y en una crítica de lo que era el Estado en España y, al mismo tiempo, de la carencia de un interés colectivo y de una conciencia que lo expresase. El mismo reconoce la realidad: "Siempre me preocupó la falta de Estado. Y no hay Estado porque no hay democracia. Sin democracia no cabe Estado digno de ese nombre. Y no hay democracia donde no hay conciencia pública, ni hay conciencia pública donde no hay ideas. ¿Cómo, si no, a través de ideas, de ideas generales, nacionales, no de expedientes políticos, puede un pueblo conocer y sentir sus males?..." (3).

No debe confundirnos esa referencia unamuniana a la democracia. En estos momentos, la democracia, y en ese contexto, la entiende como la mera existencia de conciencia pública por parte de los ciudadanos, conciencia que se adquiere dolorosamente, lo mismo que la conciencia individual.

Sin embargo, podemos realizar una primera observación, y es la no profundización unamuniana en los entresijos del concepto de Estado. Es cierto que lo estudia, pero muy someramente, en atención al propio fin que persigue en sus argumentaciones. En numerosas ocasiones veremos conceptos, jurídicos y políticos, tratados con un cierto simplismo por Unamuno, lo cual no quiere decir el desconocimiento o la ignorancia, sino, antes bien, un conocimiento que dirige hacia el mundo de sus obsesiones, hacia sus constantes vitales. Así ocurre con el Estado, donde iremos descubriendo la instrumentalización que realiza del mismo.

1.2.1. Finalidad del Estado y conciencia pública.

Pero, ¿este concepto de Estado puede llevarle a admitir cualquier Estado? No, por supuesto. Lo que caracteriza -y ya lo veremos explícitamente al tratar los derechos y deberes del individuo y del poder estatal- la necesidad estatal es, precisamente, el cumplimiento, el respeto a la dualidad encarnada por el fin y por la conciencia. Imaginémos un Estado que no cumpla con tal respeto; más aún, un Estado que no cumpla con la garantía esencial de la individualidad. En tal caso, lógicamente, Unamuno se enfrenta con él. Así ocurre, por ejemplo, con el Estado prusiano de la Primera Guerra Mundial: "...junto a esto no merece respeto ninguno un

Estado matón que con el puño en las cachas de la espada quisiera imponer con un principio moral (sic) el de su propia expansión a costa de los otros..." (4).

Unamuno, en este caso, coloca la individualidad por encima de lo colectivo. Pero es que consideramos que habría que rechazar las opiniones que pretenden hacer de Unamuno un partidario de la subordinación del individuo al Estado. El Estado que concibe Don Miguel es la garantía de la dignidad individual, aunque sus afirmaciones hayan dado lugar a diversas y contrarias interpretaciones. El nunca llega a proclamar el totalitarismo, ni tampoco un Leviatán moderno. Su individualismo le impide justamente ese extremo. Proclama una coordinación individuo-Estado, pero con un carácter, como siempre en él, particular, lo que ha dado lugar a esas acusaciones de "paternalismo" estatal.

No pretende la justificación de cualquier tipo de manifestación del poder del Estado. Muy al contrario, si, como veremos más adelante, pretende el fortalecimiento de tal poder, este hecho no le conduce a la aniquilación del individuo.

Por todo ello, podemos decir que Unamuno no puede ser acusado ni de estatalista ni de individualista. Su posición, subjetiva, escapa a las clasificaciones sobre este tema. Entiende que ya no puede repetirse el modelo spenceriano del enfrentamiento individuo-Estado. Para él, la más alta afirmación del individuo, los derechos inherentes a la existencia de éste, son garantizados por el verdadero Estado, en contra de una serie de teorías que piensan que el Estado es quien oprime de forma más deliberada esos derechos: "... ¿Es que el individualista, por serlo, es antiestatista? ¿Es que quien pone sobre todo en el orden civil los llamados derechos individuales, los de la Revolución francesa, es que el liberal, el neto liberal se opone por ello al Estado? ¿Es que vamos a volver a la tesis spenceriana del individuo contra el Estado? Creo más bien lo contrario, y más si por Estado entendemos el Poder más amplio, el más extenso, el más universal. Tratándose de individuos españoles, el Estado español, el Poder público de la nación española. Y digo que el individuo busca la garantía de sus derechos individuales en el Estado más extenso posible, a las veces en Poderes internacionales..." (5).

Para Unamuno, la garantía de los derechos individuales halla su más firme valedor en el Estado, si es de veras Estado, es decir, conciencia pública y, al mismo tiempo, intervención activa en la vida de los ciudadanos

para defender su existencia digna frente a los poderes intermedios. Por otra parte, ya hemos considerado la posición de Don Miguel ante un Estado que no sólo no garantizara, sino que impidiera tales derechos, como el prusiano. En este sentido, tal Estado sería únicamente el poder, es decir, tendría validez jurídica, pero no tendría validez moral, no tendría capacidad moral para obligar al individuo a acatar sus decisiones. Prueba de ello es la actitud unamuniana ante el Estado prusiano, que constituye no una anécdota, sino toda una categoría. Unamuno ante este tipo de Estado justifica el derecho de resistencia por considerarlo un poder tiránico, que incumple la finalidad del bien común.

Sin embargo, cuando los nuevos tiempos traigan nuevas formas de poder y, con ellas, la más absoluta, represión de la individualidad por parte del Estado, Unamuno deseará volver a los tiempos spencerianos, en una posición que ciertamente le caracteriza. Unamuno es un ser "contra-corriente". Así, "Cuando oigo decir que hay que estar al servicio del Estado, de este Leviatán, como le llamó Hobbes, de este monstruo -benéfico o maléfico- a quien nadie aún, que yo sepa, ha sabido definir bien; cuando oigo hablar de ese ídolo, tanto de comunistas como de fajistas, me acuerdo de aquellos días en que nosotros, los hijos del siglo XIX, los amamantados con leche liberal, leíamos aquel librito del hoy casi olvidado Spencer -el ingeniero desocupado que dijo mi amigo Papini- que se titulaba: "El individuo contra el Estado". En él nos inculcaba lo malo que es el exceso de legislación. Eramos, más o menos, anarquistas. Queríamos creer que las heridas que la libertad hace es la libertad misma la que las cura. No nos cabía en la cabeza -y menos en el corazón- que se preguntara: "¿Libertad, para qué?" La libertad era para nosotros un para qué, una finalidad. Libertad para ser yo yo mismo. O mejor para hacerse yo mismo. Que ya Píndaro dijo lo de "Hazte lo que eres". Libertad del español, por caso, para hacerse español, para forjarse una conciencia de españolidad, sin que se le impusiera el Estado. Que no es la comunidad" (6).

Todo esto viene a afirmar nuestra teoría de la no admisión unamuniana de cualquier tipo de Estado, de cualquier centro de poder. Cuando escribe estas reflexiones el Estado se ha convertido en un ente abstracto y absoluto, al cual se supedita toda la vida de la comunidad y de los individuos en cuanto tales. En estas circunstancias, renace en él el spencerianismo del que se surtió, en un primer momento, en sus consideraciones sobre el Estado. De esa tendencia evolucionó hacia entender que el libre desarrollo

de la individualidad iba de par con el fortalecimiento estatal. Pero, en 1933, piensa en ese otro Estado, tiránico y absoluto, que no es, por supuesto, el que reúne las características necesarias, según Don Miguel, para ser considerado como la garantía del individuo.

Lo que define a este nuevo Estado es un sentido finalista que, como observa Unamuno, no se aparta del propio Estado. La finalidad a la que tenía que conducirse comienza y termina en el poder estatal. Así, critica y rechaza este estatismo moderno: "... Después nos han traído eso del Estado, del servicio al Estado, y hasta que no hay libertad fuera del Estado, y que es el Estado el que la da, el que le libera a uno. Supongo que de sí mismo" (7).

El intelectual Unamuno que, como veremos, propugna un intervencionismo estatal, no puede comprender, a su vez, el totalitarismo. Renace en él aquel viejo fondo liberal de su mocedad y de sus tradiciones familiares. Unamuno no puede aceptar como Estado cualquier poder, cualquier fenómeno de poder. De esta forma nos encontramos con que el concepto unamuniano de este tema exige una profundización, proporcionada por el mismo Don Miguel. Establece una dualidad; por una parte, el aparato externo, el poder propiamente dicho y las manifestaciones y funciones del mismo; pero, por otra parte, un fin que se afirma como independiente del Estado mismo y que conforma la existencia de éste: el bien común. Para Unamuno, el Estado no puede inmiscuirse en la vida de los individuos si no es para garantizarla y protegerla.

Estas exigencias le conducen a una posición ciertamente clara: los fenómenos de poder que se aparten de esta idea sustancial no pueden ser considerados, ni admitidos, como Estado, y frente a ellos es perfectamente válido el derecho de resistencia. El individuo no puede sentirse parte integrante de ese "Leviatán", porque en realidad no lo es. Queda enmarcado en los límites del cumplimiento de los fines estatales, del fortalecimiento del poder público o de aquellos que lo manejan. La argumentación unamuniana se nos presenta coherente con su evolución. Cuando predique el intervencionismo estatal su tendencia es antiliberal, y cuando predique la defensa del individuo en contra de las nuevas formas de Estado absoluto, se nos presentará como decididamente liberal. Sin embargo, a pesar de estos cambios aparentes, en rigor, la opinión sigue siendo la misma: el intento de establecer, por supuesto particularísimamente, una coordinación entre los dos elementos, individuo y Estado, sin la supresión del uno por el

otro. Esta coordinación exige, además, el mantenimiento dialéctico de los dos términos, que no pueden llegar a una síntesis final. La necesaria armonización objetivamente no podemos considerarla como tal. Lo que Unamuno entiende como coordinación es simplemente la dialéctica en la que un término contrapesa las actitudes del otro, evitando, en este tema, una antítesis total entre ambos, a diferencia de lo que él mismo impone en otros conceptos clásicos. De esta forma, utiliza las argumentaciones con unos fines planteados a priori, con el objeto de demostrar el posible entendimiento, no síntesis, entre los polos.

Por eso mismo, contra el spencerianismo se presentará como intervencionista, y contra el absolutismo estatal, como liberal. Así: "... El Estado son ellos, son los otros. Son los que amenazan con una u otra dictadura. Son los antiliberales de derecha o de izquierda. O de centro. Y hay que estar al servicio de ellos, al servicio del Estado. Para lo cual partidos numerosos y rígidamente disciplinados, o sea ortodoxias. El heterodoxo puro, el que llaman independiente, es el enemigo. Su labor es la nefanda" (8).

Unamuno reconoce, también, que la historia del Estado ha sido la opresión del individuo, la absorción del individuo y su supeditación a los fines estatales. De ahí, precisamente, el que intentase configurar un tipo de Estado -no cualquier Estado- que se apartara de esas directrices, un Estado que no llevara en sí el germen antitético que le enfrenta al individuo. "¡El Estado! El Estado es el origen de toda libertad -"fuera del Estado no hay libertad", se dice- y es el origen de toda servidumbre. ¿Y qué es el Estado? ¿Es la sociedad? ¿Es la comunidad? ¿Es el pueblo? El Estado, dejándonos de camelos jurídicos, ha venido a significar la facción, el fajó, de los que usufructúan, o usurpan el poder público..." (9).

La individualidad encuentra en el Estado a su oponente. Se sacrifica al Estado todo aquello que pueda representar al individuo, y, por otra parte, el individuo deja de ser considerado como tal, ya que carece de ese conjunto de derechos que definen su dignidad humana. El Estado que Unamuno observa en sus últimos años es una auctoritas: "... Pensaba en estos pobres pueblos europeos en que a la libertad se opone la independencia. A la libertad individual la supuesta independencia colectiva. Para poder ser nacional de esta o de aquella nacionalidad -rusa, italiana, alemana, portuguesa... lo que sea- hay que dejar de ser hombre entero y verdadero. ¿Es que no se dice por muchos en España que formamos la Anti-España los

hombres enteros de ella? ¡Desdichadas naciones faraónicas en que el Estado se enriquece empobreciendo y esclavizando al pueblo, en que éste agoniza de hambre y de hastío entretenidas para poder levantar pirámides de gloria! Y quien dice pirámides dice fábricas, estadios, astilleros, cuarteles... Se muere el pueblo al pie de un monumento a su gloria. ¿Suya? La armadura del Estado se reduce a armatoste. Donde se ahoga la verdadera universalidad que es la individualidad. Sacrificase la intelectualidad indómita a la domada animalidad doméstica. A la triste resignación" (10).

Vemos, pues, cómo, para Unamuno, no es válida cualquier forma de Estado, sino tan sólo aquella que cumple con los fines del individuo, aquella que representaría, p. ej., la prudencia tomista, la conjunción de las tres prudencias: del bien propio, del bien familiar, y del relativo a toda la colectividad.

Llegado este punto nos tendríamos que hacer una pregunta: ¿El fortalecimiento -como analizaremos- del poder estatal, en Unamuno, conlleva, necesariamente, una concepción peyorativa del individuo? Y si ello es así, ¿podría ser válida cualquier manifestación de tal poder? De la respuesta que se dé a la primera pregunta, dependerá la segunda. Hemos afirmado ya nuestra opinión al respecto, aunque hay que aclarar que no es coincidente con la sostenida por algunos autores, como, por ejemplo, el profesor Díaz García. Recalca Díaz que el estatismo unamuniano se configura como un paternalismo del Estado. Habría que contestar a ello con una tajante afirmación, facilitada por el mismo Unamuno. La protección del Estado hacia el individuo implica la defensa de éste frente a una serie de poderes económico-sociales, no estatales, pero que pueden imponerse brutalmente, aplastando la individualidad. Es cierto, pues, que hay paternalismo en Unamuno, según Díaz, pero no es menos cierto que éste viene motivado por el estricto amparo del hombre, actitud no comprendida desde un pensamiento ideológicamente totalitario, como sería el marxista.

Por su máximo respeto a la dignidad humana es por lo que concibe "su" propia forma de Estado, tan particular que pocos Estados podrán incluirse en ella. La única definición posible: lo humano. "Y esa religión civil, esa política del erizo calenturiento, se cifra en el respeto al hombre, a cada hombre, en el reconocimiento de que cada hombre, el último de ellos, en su esencia civil, en la dignidad de su persona, vale más, infinitamente más, que el interés de todos los demás hombres juntos; que la dignidad, que el honor de un hombre, la integridad de su persona moral no pueden

ser sacrificados a la grandeza y al enriquecimiento ni aun al orden de la comunidad. Sobre el honor del individuo no está más que el honor de la comunidad, no su interés. Antes de matar el alma de un hombre, debe desaparecer un pueblo" (11).

La interacción entre individuo y Estado no debe de olvidarse, puesto que ambos se encuentran a un mismo nivel de influencia: "... Y yo mismo, forzando la paradoja, escribí que prefiero un pueblo sin Estado a un Estado sin pueblo. ¿Que haya un pueblo alemán, quién niega? Pero es innegable también -y lo confiesan ellos mismos, los alemanes- que es hoy en Europa el pueblo de menos sentido político. ¿No es que no ame la libertad, no! Es que la entiende y la siente de opuesta manera que la entendemos y sentimos los otros. Para él la fuente y la garantía de la libertad es el Estado. Nosotros, en cambio, llevamos en la masa de la sangre, del alma, la concepción rousseauniana del contrato social. Somos nosotros, los individuos, los que hacemos el Estado, y no es éste el que nos hace" (12).

Esta interacción que hemos visto reflejada con estas palabras implica la misma calificación de lo que Unamuno quiere que sea el Estado. Un Estado surgido del libre consentimiento de sus componentes y no de la fuerza coactiva.

La concepción unamuniana puede ser tachada de un cierto simplismo, ya que no analiza el contenido jurídico, la validez jurídica, del Estado. Lo que le preocupa es la validez moral del Estado. Puede existir un Estado que observe, por decirlo así y según él, todas las garantías jurídicas, entendidas éstas formalmente porque Unamuno no entra en el fondo del Derecho, pero que carezca de capacidad moral para obligar. En este caso, carece, también, de validez jurídica. Es decir, el proceso camina de lo moral a lo jurídico, porque, para él, el hombre es antes hombre que sujeto de derechos y de obligaciones, y éstas, en todo caso, se deben de supeditar al hombre. Su paso por el complicado mecanismo jurídico del Estado, de la validez de éste y de los problemas derivados del derecho de resistencia que propugna, carece de un estudio serio y profundo. Su análisis se realiza en los márgenes proporcionados por su experiencia y por su pensamiento. Lo que exceda de su concepción, de su propio pensamiento, es eliminado.

Así, pues, Estado e individuo, y por ello, estimación de cuanto implique el mantenimiento de la dualidad y no aniquilación del uno por el otro. Ni estatalismo ni individualismo: " "Fuera de la Iglesia no hay salvación", se proclamaba, y ante esta enormidad, las almas libres, las de los liberales,

las de los individualistas, las de los auténticos herejes, huían de la Iglesia, y los que de ellos creían en algún Dios iban a encararse con El a solas. "Fuera del Estado no hay libertad", se proclama hoy, y esos mismos liberales tienen que huir del Estado, tienen que sentirse menoscabados en él. "El Estado lo es todo", se gritaba hace poco en nuestras Cortes, y ante ese grito, todos los buenos liberales, todos los buenos individualistas -y por esto los buenos socialistas, aunque cualquier atolondrado tome esto a paradoja- se sienten fuera de ese Estado. Y sienten que la dogmática de la Constitución del Estado es tan inhumana -así, inhumana- como la dogmática del Catecismo de la Iglesia. ¿Religión del Estado? ¡No; religión del Estado, no! ¿Pero religión de Estado? Tampoco. Religión de Estado son fajismo y comunismo. No, ni la infalibilidad del Papa ni la de la masa. Cuando se oía en una o en otra versión, "La Iglesia lo es todo", los liberales acudían contra la Iglesia y trataban de erigir un Estado libre -liberal-, y cuando se oye que el Estado lo es todo, esos mismos liberales deben acudir contra ese Estado totalitario y ayudar a que se erijan Iglesias libres, confesiones liberales. Es deber de humanidad" (13).

1.2.2. Pueblo y Estado.

En relación con lo anterior, cabría decir que la causa material del Estado es la comunidad, el pueblo. El Estado se convierte, en Unamuno, en la organización externa, en la forma que se aplica sobre la materia, con una explicación típicamente unamuniana de interioridad y exterioridad, que le veremos desarrollar en otros temas: "... No es posible un pueblo sin alguna forma de Estado, no es posible contenido sin continente; y no es posible el Estado sin pueblo. Ahora, que el contenido puede rebasar del continente y romperlo o cambiarlo de continuo, o el continente puede ceñir y estrujar el contenido y solidificarlo; es, como en casi todo, una cuestión de máximos y mínimos. Y en todo caso cada pueblo se organiza según es" (14).

La causa del poder estatal se convierte, en Unamuno, en condición a priori del Estado y en límite del desenvolvimiento de éste, en contraposición a cuantos ven en el Derecho la mayor limitación posible para el Estado. El Derecho, en este tema, se convierte sólo en la organización jurídica estatal y, por lo tanto, de ella no puede surgir la limitación.

1.3. Las funciones del Estado.

Otra cuestión inherente al pensamiento unamuniano, y que surge casi como derivación de lo anterior, es la posición que debe mantener el Estado frente al individuo. Ya hemos visto cómo Unamuno considera y prefiere la influencia del poder estatal, protector, hacia el individuo frente a una serie de poderes intermedios no estatales. Pese a las objeciones que Don Miguel realiza al poder del Estado en última instancia es este poder el que conlleva también el avance del individuo, según sus planteamientos. El poder público es contemplado por Unamuno no sólo en una perspectiva de derechos, y por lo tanto obligaciones correlativas del individuo y de la colectividad, sino también en una serie de deberes, de funciones que es preciso que asuma. Con todo ello, pretende Unamuno llegar a la necesidad del Estado. "Se pondera los peligros del Estado docente; mas ved que hoy, y en España sobre todo, sólo la acción tutelar del Estado, por malo que supongamos a éste, puede impedir que nuestra sociedad caiga bajo otros poderes más extraños a ella que él y peores que él cien veces" (15).

El Estado aparece como un mal menor, preferible a otra serie de poderes no controlados. Es la acción del Estado, sobre la sociedad, una acción secundaria, pero necesaria desde ese planteamiento. El individualismo unamuniano, paradójicamente, encuentra su protección en el poder por excelencia, en la auctoritas.

Sin embargo, Unamuno no se queda simplemente en una función cuasi tutelar por parte del Estado. Esta función venía siendo garantizada por el Estado surgido de la Revolución Industrial y del liberalismo.

A lo largo de su evolución política, el Estado propugnado por Don Miguel desarrollará otra serie de funciones. El interés, el estudio y su constante preocupación por la llamada "cuestión social" le dirigen a precisar de otra suerte de poder estatal. No basta con que se establezca una libertad formal, es necesaria una libertad real, y, para ella, no hay otra posibilidad que la inmixción del Estado en los asuntos que antes le estaban vedados y que quedaban en manos de los particulares.

Este es un punto en el que Unamuno se aparta claramente del liberalismo y en el que se nos muestra, tangencialmente, con todas sus particularidades. Su personalidad se afirma en aquellas argumentaciones que podían acercarle a tendencias divergentes. Utiliza lo negativo del sistema para afirmar el preciso fortalecimiento del poder público. La paradoja llevada al extremo.

Pero no podemos quedarnos simplemente en la anécdota. Esta idea es toda una categoría unamuniana que nos revela la idiosincracia del autor y lo que constituye su única guía: su "yo" guiando a su pensamiento. Así, para lograr, en su opinión, la salvaguarda de la individualidad, es indispensable pasar por el Estado, por el verdadero Estado. Incluso aquellos aspectos negativos sólo sirven para demostrar malas interpretaciones del único camino a seguir. Así: "Afirmado el sagrado derecho de propiedad privada, el derecho quiritario a usar y abusar, ese en un tiempo tan cacareado derecho anterior y superior al Estado mismo, que de él brota; acotada la tierra toda prácticamente disponible, ¡caigan las cadenas del esclavo que adonde quiera que vaya se encontrará con que la tierra es de otro y él de aquel de quien la tierra sea! Atados de pies los sin tierra, ¡libres las manos! ¡Concurrencia libre! La misión del desheredado al poseyente es libre contrato de trabajo, en que para nada tiene que entrometerse el Estado; conténtese éste con garantizar el orden; es decir, con proteger con cañones y fusiles la sagrada propiedad. El remedio a este horror de cosas no es romper revolucionariamente los títulos de propiedad ni destruir el Estado, sino que es, hoy por hoy, hacer que el Estado proteja al trabajador como al capitalista protege, legislar sobre el trabajo, y entretanto trabajar los puros obreros por conquistar el poder público establecido. No hay que romper el instrumento que los siglos han forjado, sino servirse de él" (16).

Es decir, desarrolla una crítica de las consecuencias producidas por el Estado demoliberal, crítica no exenta de un cierto tono, de forma, socialista, aunque sólo de forma, porque ese paternalismo estatal no podía ser coherente con el Socialismo. Según esta crítica, el Estado no intervenía más que para garantizar el orden establecido, de tal manera que el poder económico se encontraba en manos de la iniciativa privada. Es el poder estatal del "Laissez faire, Laissez passer". Surge, como oposición a ello, el ideal de destrucción del Estado. Frente al antagonismo existente, propone Unamuno una tarea de reconstrucción, de colaboración con y de fomento del Estado que ya no puede inhibirse de un sistema explotador. El Estado no puede limitarse a garantizar una libertad formal, debe procurar, y ésa es una de sus funciones, los medios necesarios para el logro de una libertad real, que, en la concepción unamuniana, empieza por la libertad de trabajo, afrontando el problema social desde su prisma subjetivo.

¿Por qué subjetivo? Las consideraciones de Unamuno con respecto al Estado deben ser objeto de una matización. Todo cuanto se refiera a este

tema no es simplemente una concepción doctrinal propia de Don Miguel, sino un pensamiento impregnado del sentimiento de España. El Estado del que nos habla Unamuno es examinado a la luz de la realidad española.

¿Qué realidad podía tener el Estado español de la época? Su realidad era la de un poder absolutamente necesario, según Unamuno, para contrarrestar los abusos de los particulares. Los derechos individuales -razón de ser del Estado unamuniano- se encontraban sojuzgados frente al poder que implícitamente se derivaba del económico.

Es decir, nos encontramos con dos cuestiones. Por un lado, la cuestión social, agravada en España, de la que deduce la obligatoriedad estatal y el intervencionismo estatal. Por otro lado, su pretensión de deducir de esa obligatoriedad un Estado que respete y que supere el planteamiento antagónico del individuo en contra de él.

Por eso en su opinión: "Se acostumbra a maldecir del Estado; se nos ha presentado, siguiendo a Spencer, al individuo contra el Estado. Podrá esto suceder en Inglaterra -y aún lo dudo-; pero en España, no. En España, el Estado, torpe y todo como es, es hoy el principal baluarte de los derechos individuales; debilitado el poder civil, serían estos derechos más complicados que hoy puedan serlo. Hay aquí una inquisición inmanente y popular que estallaría poderosa si la acción central y civil se debilitara aún más de lo que está" (17).

Pero es que el mismo Unamuno estuvo aquejado de lo que rechaza, de la doctrina spenceriana. El cambio de opinión no es, sin embargo, tan radical como pudiera parecer. Lo que se ha producido ha sido una amplitud en las funciones que desarrolla el Estado. Ello se debe a una superación de los estrechos márgenes en que se movía el Estado liberal. Lo que resulta evidente es que Unamuno está analizando la situación española, donde se hacía necesaria la existencia de un poder tutelar, ya que el hombre dependía de las condiciones impuestas por el particular.

Surge la interrelación de lo que hoy entenderíamos por Estado de Derecho e individualismo, al mismo tiempo que la instrumentalización del Estado. Si el Estado tiene un fin que le trasciende, es lógico, según Unamuno, que implique en sí mismo una serie de funciones para el logro de esa finalidad. Unamuno, y ello le diferencia sustancialmente de los autores de su época, no trata de destruir el Estado demoliberal, sino de transformarlo. La inclinación unamuniana sigue un camino distinto al de las doctrinas que presuntamente influyen en él en esta época. Transformación, he ahí

la clave: "Si quitaseis la ley del Código, surgiría la de Lynch, la más odiosa de todas. Sentimos los males del Estado, y nos cuesta imaginarnos los que estallarían al debilitarlo o anularlo. El Estado no representa felizmente en España las preocupaciones de la indocta mayoría. En lo económico, el capitalismo fraguó el Estado, que es el instrumento con que se le dará batalla. Y así en la vida de la cultura. No tiremos, pues, a debilitarlo, sino a corroborarlo, para disponer de él. El Estado, a pesar de su nombre, es también un proceso" (18).

Como consecuencia lógica, Unamuno pretende cambiar la maquinaria estatal desde dentro, y el instrumento -como intelectual que es- del que se sirve es la cultura.

El Estado unamuniano es reflejo de las profundas contradicciones existentes en el pensamiento de su autor. La función de la cultura, asumida por el poder público, ha sido objeto de numerosas críticas por cuanto puede ser interpretada como la presencia de un elitismo intelectual. De esta forma, el Estado, de que nos habla, se nos plantea como una confusa relación entre el fondo liberal, subyacente en su pensamiento, y la necesidad de un Estado fuerte que proteja y fomente el desarrollo de la individualidad: "Tiene aquí el Estado una gran función que cumplir, y es proteger la moderna cultura europea, la cultura liberal, género de importación en gran parte. Y la protege rompiendo aduanas espirituales. Del Estado se sirvió nuestro gran rey Carlos III, el rey del liberalismo. Necesitamos un Estado fuerte, que ampare la formación de la nueva patria" (19).

En la configuración de ese Estado ocupa un lugar prevalente el carácter protector con respecto a las capas más débiles de la sociedad. Este será uno de los aspectos más rechazados de Unamuno, tal vez porque no ha sido convenientemente analizado. Don Miguel pretende, más que protección, función activa del Estado, misión del poder estatal. Y más en España donde el problema se encuadra en la delimitación económica. "El régimen actual de España es, en su esencia, un régimen plutocrático; nos gobierna una plutocracia anarquista. Porque los pobres, los que nada tienen que perder, según falsamente se dice, pueden y suelen ser de ordinario conservadores, mientras los ricos, los que no se hartan de que otros les ganen, pueden y suelen ser anarquistas, profundamente anarquistas. El Estado no es para ellos una arquía, un poder, una ley; mucho menos un órgano de cultura; el Estado no es para ellos más que un gendarme y una finca que explotar" (20). Sin embargo, ese carácter protector que, para algunos, es denigrante, lo vuelve

Unamuno en beneficio del mismo Estado. La dialéctica unamuniana trata con ello de deshacer las objeciones que se le enfrentan, aunque no lo consigue enteramente. El "paternalismo" estatal de Unamuno es tan evidente que no puede soslayarse con hábiles argumentaciones, aunque tampoco puede sacarse del contexto en el que se emite. Tiene una razón de ser y una explicación concreta, y, por otra parte, no se trata de un proteccionismo absoluto: está condicionado por las funciones y por el fin inherente a él mismo.

En cuanto a esas funciones, Unamuno no nos explica en qué consisten y cómo logran la transformación del Estado liberal en un Estado social. Lo único que nos da una idea aproximada de ello es la necesidad de la cultura en manos del Estado. Una vez superada su fase socialista, sólo le queda la preocupación latente por la cuestión social y, como causa real de la anterior, el tema de la instrucción, de la educación, el problema cultural, en suma: "Y el Estado -y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurador- debe ser un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. La lucha por la cultura, el Kulturkampf se impone" (21).

Las demás funciones del Estado serán exigidas por el individuo gracias a la cultura, a esa enseñanza que despierte su conciencia y la conciencia de la colectividad. Pero esta función estatal Unamuno, como hombre de su tiempo, la concibe como una función antitética a la desarrollada por la Iglesia: "Porque es en el orden de la ciencia y de su enseñanza donde la lucha entre el Estado y la Iglesia es más viva. La obra capital del Estado debe ser una obra de cultura, de difusión de la ciencia, que todos lleguemos a ser como dioses conocedores del bien y del mal, y dejad a la Iglesia la tarea de pretender hacer la felicidad de los pueblos" (22).

Pero el Estado, para Unamuno, desarrolla otra función: el ser la conciencia internacional de la nación, el configurar la representación que de ésta se revela ante el exterior. Compete, por lo tanto, al Estado la elevación de la nación a un puesto que la integre en el conjunto de las demás naciones. Unamuno con esta idea trata de conseguir una transformación radical de la situación española y de su relación con Europa. Con estas aseveraciones pretende, una vez más, el afianzamiento del concepto de Estado, en unos momentos en que las doctrinas políticas de su entorno se debatían sobre la destrucción de ese concepto, para reconstruir uno nuevo, o se basaban en la conservación del anterior. Unamuno por el contrario busca la modificación del Estado desde el interior y, paradójicamente, no a través de su destrucción, sino a través de su afianzamiento. Esta última función

encomendada es buena prueba de ello, dada la importancia que tenía, para Don Miguel, la relación de España con el resto de las naciones. El Estado ya no es sólo un instrumento de cultura, sino que asume una función prioritaria: "... El Estado es, os lo repito, el órgano de la conciencia internacional de una nación, y los que en su dirección se ven, vense obligados a considerar la situación general del mundo. Y esta conciencia internacional del Estado es la salvaguarda de las libertades culturales" (23).

Por lo tanto, con esta dualidad de funciones que, en resumen, son un desarrollo de la finalidad estatal -garantía de los individuos-, camina Unamuno, una vez más, al fortalecimiento del Estado: "Urge mencionar (sic) contra ese montón de lugares comunes anarquistas en contra del Estado y robustecer éste" (24).

Al mismo tiempo que llegamos a esta consecuencia nos damos cuenta de que, en modo alguno, podemos considerar el Estado de que nos habla Unamuno como el típico producto de un sistema reaccionario. Pese a las muchas objeciones que pueden hacérsele, y que no resuelve claramente, nos conduce, a fuerza de contradictorios, al fin que se ha propuesto desde el primer momento: concebir un Estado que represente y sea la máxima garantía de la individualidad. Para ello no duda en utilizar razonamientos instrumentales, con el único objeto de servir como base para su teoría. A pesar de ello, su Estado es un híbrido, que refleja, por una parte, la vieja tradición liberal por ser garantía de unos derechos individuales, y, por otra parte, implica un intervencionismo no concordante con lo anterior. Aunque piense, realmente, que su Estado es evolución del sistema liberal, de su ínclito liberalismo, podemos decir que no es cierto. Unamuno se estanca dentro de los puntos tradicionales del liberalismo, sin lograr dar un paso adelante, y, a la par, pretende armonizar estos puntos concretos con esa idea "protectora" que tiene del poder. Considera que su teoría se inscribe dentro de las doctrinas más progresistas, porque ha superado el antagonismo entre el individuo y el Estado, y porque ha dotado a éste de un doble componente de funciones que se le antojan esenciales, y además porque "su estatalismo" se engarza con el liberalismo: "Tened a la vez en cuenta que la hostilidad contra el Estado es de origen reaccionario, antiliberal, porque el Estado moderno es el más genuino producto liberal, es el producto cultural histórico de los siglos XVI al XIX, los siglos del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución republicana y napoleónica, es el órgano de derecho de gentes moderno y el derecho de gentes moderno es, como ha

dicho Maura, el liberalismo" (25).

En algunas ocasiones, como prueba de que no consigue aunar el liberalismo con el intervencionismo estatal, propone que es el Estado el que desarrolla, no una función de garantía, sino un fin superior: es quien concede los derechos individuales. "La libertad es colectiva y social, no individual, y el fin del Estado, fuente de libertad -pues el Estado la da, no la garantiza tan sólo-; el fin político, civil, social, es la cultura, la elevación del espíritu humano, su deificación" (26). Esto implica una supremacía del Estado, pero es un aspecto que no adquiere relevancia en el pensamiento unamuniano, puesto que no es tomado por él en cuenta para un desarrollo ulterior. Acaso sea una concesión residual a su antiguo pensamiento socialista.

En todo caso, las funciones estatales implican la responsabilidad de quien las asume. La dejación de sus funciones supondría la carencia de efectividad y de avance de la nación. Las dos funciones unamunianas están por ello claramente interrelacionadas, una es consecuencia de la otra. La cultura realiza la posibilidad de que el Estado español se integre en el concierto internacional. Por lo tanto, el intelecto ocupará un lugar predominante para Unamuno, aunque la otra función se nos antoje como más concreta y real para lo que se entiende por Estado. "Y la consecución de la ciencia del bien y del mal es función social del Estado. A éste le compete la instrucción pública y obligatoria, correlativa al servicio militar obligatorio. No puede dejarse la enseñanza al padre. La educación familiar trae la decadencia de los pueblos: los padres entregan sus hijos a esclavos. Si no enseña el Estado para la cultura, enseñará la Iglesia para la egoísta felicidad individual" (27).

Tan importante es este planteamiento que Unamuno basándose en él dará la única definición del Estado: "... aspiré a preparar siquiera una Universidad digna de un Estado docente, de un verdadero Estado, porque si éste no enseña y enseña con desinterés y nobleza, no es Estado, tal como yo lo entiendo, como la conciencia jurídica de la patria" (28).

De esta forma, a través de la estructura funcional llegamos a ver cómo, en la concepción unamuniana, el Estado se convierte en un Estado de Derecho. A través de la ejecución de sus funciones, el Estado deja de ser fenómeno de poder y se califica como un Estado de Derecho, aunque esta referencia no podemos interpretarla literalmente, porque no es el Derecho un límite al Estado, sino que es el propio Estado el que se limita a sí

mismo y su actuación se identifica con la organización jurídica. El particularismo de que hace gala Unamuno se manifiesta con absoluta originalidad, incluso en los llamados conceptos clásicos, como el del Estado de Derecho.

La tarea que impone Unamuno es una tarea no realizada todavía, es un proyecto obligatorio en el panorama español: "... intentando aprender para enseñar es como se ha de hacer entre nosotros, y para España, el Estado..." (29).

Esa labor implica, en suma, la finalidad a que se debe de dirigir el Estado, la de garantizar la individualidad. Pero de esta garantía y de la doble función que debía ejecutar el Estado surge, como efecto inmediato, una tercera, compendio de las dos anteriores: la organización de la sociedad. "...El Estado es la sociedad organizada. ¿O es que prefiere usted a los gremios y a las profesiones sindicadas?..." (30).

Esa organización de la sociedad se presenta antitéticamente, por oposición a los poderes intermedios, que son los que, en definitiva y según Unamuno, sí tiranizan al individuo. El Estado es utilizado por Don Miguel para defender a la individualidad frente al conjunto de centros de poder no estatales. Se trata de salvar al individuo del juego arbitrario del poder económico tanto peor que el poder público. Así:

"A.- ¿Y no teme usted la tiranía?

B.- ¿Cuál la del Estado? La peor es la otra...

A.- Recuerde usted aquello de Spencer del individuo contra el Estado, recuérdelo.

B.- ¡Spenceriadas! La mejor garantía de la libertad individual, de la individual, de la personalidad, nadie puede darla mejor que el Estado, aunque tal o cual Estado histórico y concreto, alguna vez, como sucede hoy con el nuestro, la huelle y deprima. Pero el remedio está en apoderarse los liberales del Estado..." (31).

Es decir, puede haber Estados que representen el dogma spenceriano, pero no dejan de ser ejemplos claros y concretos de lo que el Estado no debe ser. El Estado unamuniano es lo universal, lo general.

Pero el individuo es, también, unamunianamente, lo universal. Lo más individual es, precisamente, aquello que caracteriza al hombre en cuanto tal y que le une a los demás, al seno de la Humanidad. Lo común entre los hombres es, paradójicamente, lo diferenciador, y, también, lo universalizador. ¿Por qué? Porque de esta forma Unamuno puede lograr la unión del in-

dividuo y del Estado, ya que ambos constituyen lo universal que se enfrenta a lo particular. No existe absolutismo del Estado, en general, sino tiranía de Estados concretos y determinados. "... El individuo es universo y no parte de él. El individuo es universal y no particular. Lo particular es un partido, por ejemplo, o un gremio, o una colectividad dentro de la más amplia. Y no, señor mío, ni el Estado tiraniza más, sino menos, muchísimo menos, que un gremio o una corporación o una profesión o un sindicato, ni se entrega más al favoritismo..." (32).

El individualismo aparece garantizado por el Estado. Pero hay que tener en cuenta que esta garantía sólo puede producirse por el mantenimiento y por la ejecución de las funciones estatales, de lo contrario se produciría la síntesis entre individuo y Estado. Unamuno precisa de la dualidad, de la dialéctica. Se produce una armonización sólo por la existencia de dos sujetos, no por la síntesis de ambos, en un planteamiento típicamente unamuniano, en el que la existencia y la delimitación impuestas por el plano funcional son prioritarias para cualquier definición de la posición de su autor.

Así, pues, nos encontramos al individuo coaligado con el Estado, dirigidos a la misma finalidad, a la civilidad, a la ciudadanía: "... El individualismo verdadero, el individualismo socialista es estatista. Y debe serlo más ahora en que esta desenfrenada lucha de egoismos colectivos - ¿podríamos decir nostrismos?-, de intereses gremiales, de concurrencias profesionales, amenaza acabar con la ciudadanía y por ende con la civilidad y con la civilización. ¡Déjese de spenceriadas! El Individuo contra el Estado, ¡no!, sino el Individuo con el Estado. Y escribamos Individuo con mayúscula, como Estado y Universo. El gremio, la profesión, la corporación, el sindicato, esto es lo minúsculo" (33).

Al fin y al cabo, la dialéctica de Unamuno, la lucha entre contrarios para que éstos adquieran la misma finalidad: "Cabe luchar con el Dios civil, con el Estado, y esto y no otra cosa es política. El deber del ciudadano es luchar contra el Estado y preguntarle, como Jacob al ángel del Señor, su nombre. Porque también el Estado es un ángel -bueno o malo, según sea- del Señor. Y la religión civil, la política del erizo calenturiento, es luchar contra el Estado por reverencia al Estado mismo, para que el Estado no se muera. Porque Dios vive de que los hombres luchan contra El, de que le busquen con tormentoso anhelo, de que le anhelan. Y el Estado se muere -y se muere por congelación- si todos se le someten y no le combaten. Por

esto lo más religioso civilmente es la revolución. Hay que estar siempre constituyendo y desconstituyendo. Lo constituido, el orden, es la muerte, porque es haber llegado. Y todo lo que llega se pasa" (34).

Son las funciones del Estado las que impiden la supeditación del Individuo a éste, las que impiden esa síntesis, según Unamuno. "Esa supeditación del hombre al estado que ahora nos predicán aquí algunos, esa deificación del estado y el ponerle a éste como fuente de moralidad, no es más que puro paganismo e implica la muerte espiritual de la libre persona individual. Y eso no debe de ser el ideal de un pueblo moderno y cristiano. El pueblo más grande es el que sepa formar más Robinsones y no el que organice y discipline mejor un ejército" (35).

Vemos, pues, como se perfila la concepción unamuniana en torno al Estado como un producto original del autor que la da vida, aunque es evidente una suerte de influencias sucesivas, por encima de las cuales Unamuno se muestra predominante.

1.4. Deberes del individuo hacia el Estado.

El Estado, desde el punto de vista unamuniano, no puede ser interpretado simplemente como garantía de los derechos individuales. En contrapartida a éstos se establece una estructura paralela de deberes individuales. Sin embargo, no resulta fácil comprender que el individuo tiene unas obligaciones con respecto al Estado, de la misma forma que éste las tenía respecto de aquél. "... Nada más turbio, nada más confuso entre nosotros que el sentimiento de los deberes para con el Estado, sentimiento que oblitera aún más la Iglesia Católica, que por lo que al Estado hace es, en rigor de verdad, anarquista. Entre sus ministros no es raro hallar quienes defiendan la licitud moral del matute y del contrabando, como si el que matuteando o contrabandeando desobedece a la autoridad legalmente constituida que lo prohíbe no pecara contra el cuarto mandamiento de la ley de Dios, que al mandar honrar padre y madre, manda obedecer a esa autoridad legal en cuanto ordene que no sea contrario, como no lo es, el imponer esos tributos a la ley de Dios" (36).

Las corrientes de relación existentes entre el individuo y el Estado hacen que Unamuno conciba una responsabilidad bilateral. Mediante esa doble responsabilidad se potenciaría la interrelación entre los dos términos.

Surgirían, por otro lado, eficazmente, los derechos del individuo, con capacidad para ser exigidos al Estado, pero, al mismo tiempo, éste tendría el poder de exigir una serie de obligaciones. Unamuno pretendiendo huir tanto del individualismo como del estatismo, crea un conjunto de intereses recíprocos, de facultades y de deberes, por medio de los cuales se supere la anegación de uno de los dos polos en el otro, la síntesis final tan perjudicial para el planteamiento unamuniano de los problemas.

Los deberes para con el Estado no son, en Unamuno, una mera exposición conceptual. Constituyen un elemento necesario para dar consistencia al complicado engranaje que mantiene en torno al Estado. Sin la ambivalencia de derechos y deberes su sistema carecería de base, de ahí la importancia que concede a la responsabilidad individual y a sus obligaciones.

Los deberes del individuo y de la sociedad se concretan, precisamente, por la necesidad de que el Estado realice eficazmente las funciones que se le encomiendan. Unamuno, en su particular concepción del poder estatal, no lo concibe simplemente como el poder público, como poder o fenómeno de mando, sino como un instrumento que, p. ej., en Sto. Tomás, debe dirigirse al bien común. Es por ello que el Estado debe ser fortalecido mediante las obligaciones del individuo y de la colectividad: "... Y al Estado única garantía eficaz hoy en España de todas las demás preciadas libertades; al Estado, verdadero órgano de cultura; al Estado, conciencia internacional de la nación, hay que robustecerle y rodearlo de toda clase de prestigios en este país de millonarios anarquistas" (37).

Fortalecimiento del Estado, pero, también, derechos individuales. El individuo, por sus deberes, podría exigir al Estado un respeto a sus derechos. Esta dualidad implica, naturalmente, un contrapeso al absolutismo a que pueda tender el Estado de por sí, pero planteado el caso de que un individuo defienda ese absolutismo, el mantenimiento de derechos y deberes impediría ese desarrollo embrutecedor para el hombre, aunque Unamuno, profundamente individualista, no concibe la existencia de alguien que quiera someterse libremente al Estado. "... Y los bípedos implumes en apariencia corporal de hombres que dan el alma al poder soberano del Estado sea éste república o monarquía o lo que fuere, podrán ser políticos, pero no son hombres, sino abejas, hormigas, castores, termites, ovejas, u otra cualquiera clase de animales rebañeros e irracionales que no quieren creer ni querer su propia inmortalidad personal" (38).

Los deberes individuales son un contrapeso para el Estado, según Unamuno-

no, pero constituyen también un contrapeso para los propios individuos, porque la asunción de deberes implica, en definitiva, asunción de responsabilidad.

El planteamiento que hace Unamuno del problema nos parece absolutamente coherente con el fin que quiere conseguir que no es otro que la superación de la antítesis individuo-Estado, superación que, como ya sabemos, no implica síntesis, ni tampoco soslayar las cuestiones. Se enfrenta categóricamente con el tema tratando de darle una solución a través de su propio método, de una dialéctica aplicada desde su personalidad, y en la que los contrarios se necesitan mutuamente.

1.5. El poder civil y el poder religioso.

En conexión directa con los deberes individuales se encuentra este tema, ya que Unamuno considera que uno de los obstáculos que impiden el cumplimiento de dichos deberes lo constituye la Iglesia, con una actitud que califica de "anarquista". En este aspecto, le oiremos las más duras diatribas en contra del poder eclesiástico, pero sólo con el motivo específico del afianzamiento de una entente entre el individuo y el Estado.

¿Qué posición podía pregonar Unamuno ante el encuentro de los dos poderes? Su postura no puede ser, evidentemente, la de una subordinación del poder civil al religioso, postura típicamente agustiniana. Tampoco el considerar el fin del Estado como un fin secundario con respecto al sobrenatural de la Iglesia, posición tomista.

Unamuno, hombre de su tiempo, sigue a las corrientes dominantes de la época, propugnando la total separación entre ambos poderes. Pero va más allá y viene casi a negar la existencia de la Iglesia como tal poder. La Iglesia, la religión, debe dominar, allá donde el individuo le permita, en su interioridad, sin inmiscuirse en las relaciones del individuo con el Estado, como hasta ese momento venía sucediendo.

A esta consecuencia le conduce el reconocimiento de lo que había supuesto la Iglesia Católica en España. La alianza, de la que habla muchas veces, entre el Altar y el Trono, fue nefasta para ambos. Por lo tanto, si pretendía Unamuno el resurgimiento y la reconstrucción de una nueva concepción, peculiarísima, del Estado, éste para ser eficaz y real debía tener un ámbito propio y reservado en el que no fuera posible la ingerencia

eclesiástica.

Los deberes de la Iglesia, del poder religioso, hacia el poder civil, contribuyen a afirmar la supeditación que se produce en Unamuno de aquel poder a éste: "La Iglesia misma, tan celosa de su propia autoridad, resulta anarquista cuando del Estado y de sus prerrogativas se trata. Pues aun cuando enseña teóricamente la sumisión a las autoridades establecidas, *etiam dyscolis*, permite y aun aconseja el libre examen tratándose de las leyes civiles. El libre examen y hasta el fraude. Ved, si no, que es doctrina de muchos teólogos moralistas la de la licitud del contrabando" (39). Ya no se trata sólo de impedir la subordinación del poder civil al religioso, ni tampoco simplemente de la separación entre ambos, sino de que el poder estatal suponga un contrapeso a los males, para Unamuno la ignorancia, a que conduce la Iglesia. "Y el Estado es, y tiene que seguir siendo su contrapeso y el remedio a los daños que ella nos trae. Hay que hacer laica la virtud, escribía hace poco un joven publicista español, el señor Ortega y Gasset. Hay que civilizar el cristianismo, añadido yo, y por civilizar entendido hacerlo civil, para que deje de ser eclesiástico; infundirlo en la vida civil, en la civilidad, desempeñándolo de la Iglesia. Y hay que proclamar la santidad de la ciencia" (40).

La hostilidad del individuo hacia el Estado, en España concretamente, según el planteamiento de Unamuno, había sido fomentada por la misma Iglesia. Al poder religioso no le bastaba con una lucha entre los dos poderes, sino que pretendía la total subordinación del poder civil y la sumisión del individuo hacia el poder religioso y no hacia el estatal. Sólo contribuyendo al enfrentamiento entre el Estado y el individuo cabría la posibilidad de afianzamiento de la Iglesia y de destrucción de la labor y de las funciones civiles. Esta argumentación unamuniana es producto típico del anticlericalismo del siglo XIX y de la corriente liberal de la época, a cuya influencia no se sustrae el autor. Así, considera Unamuno que "Nada más pernicioso y funesto que esa ciega hostilidad al Estado que ha venido desarrollándose en gran parte por instigaciones de la Iglesia. El Estado es hoy, en España, tal vez lo mejor que tenemos, lo más europeo. Porque el Estado es la conciencia internacional de España, es lo que ésta es ante los demás pueblos" (41).

Unamuno, para llegar a la solución del problema, lo plantea desde dos posiciones. Para la conservadora católica, el fin de la Iglesia impondrá su supremacía sobre el fin terrenal. Y ésta es la idea de los conservadores

españoles que apenas han evolucionado desde el tomismo: "Un gobierno puede entender que el último fin humano es un fin individual, la consecución de la felicidad individual eterna y proponerse protegerla administrando para la paz de los espíritus y la riqueza. Tal es el criterio conservador católico. Busca la paz de los espíritus y el bienestar económico. En semejante criterio el fin sustantivo es el de la Iglesia, y el del Estado no es más que adjetivo, hacer que lo pasemos lo menos mal posible en este valle de lágrimas" (42).

La otra posición sería la liberal, aunque esta referencia no podamos considerarla como un enclave dentro del liberalismo, sino como una tendencia humanística, que impone el fin civil del Estado como un fin autónomo, que realiza, también, metafóricamente, el fin sobrenatural en la tierra. En esta posición se encuadra Unamuno: "El criterio liberal, humanista, es que el Estado tiene un fin sustantivo y religioso, cual es realizar el reino de Dios en la tierra: la cultura" (43).

El evidente anticlericalismo y su oposición a un poder oficial de la Iglesia sufren una evolución, cuando se enfrente con la realidad de esa separación entre la Iglesia y el Estado. ¿Por qué? Porque de nada sirve una separación formal si, por el contrario, sigue existiendo una unión real. En todo caso, Unamuno se encuentra, en la Segunda República Española, con este problema, desdiciéndose de lo manifestado anteriormente: "¿Separar la Iglesia del Estado? ¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir separar la clerecía de la burocracia civil? ¿Que no cobre el clero de los impuestos públicos? ¿Que no sea el cura un funcionario civil? Entonces habría que ver si ello conviene a la nación y a la Iglesia, a la patria y a la religión. Porque eso de que la religión es asunto puramente individual o privado resulta históricamente un error. La religión, sea lo que fuese, es un lazo entre individuos, un lazo que religa..." (44).

La evolución es clara. Unamuno en sus últimos años marcha hacia ideas que nada o poco tienen que ver con las mantenidas anteriormente. En este tema, Unamuno entiende, ahora, que se trata de un problema que atañe exclusivamente a la formalidad de dos poderes. Poderes y separación que no se dirigen al fondo sustancial de cada uno de ellos. Es decir, la Iglesia es la representación oficial y oficiosa de la religión, de idéntica manera que el Estado lo es de la nación, de la patria, sin que se pueda esquematizar que se dé, en ambos, una total y plena equivalencia. Así: "Y si la Iglesia no puede confundirse con la clerecía o reducirse a ésta, tampoco

se puede confundir la nación con el Estado o reducirse a éste" (45).

Es decir, con el paso del tiempo, por debajo de la Iglesia y del Estado existe un fondo sustancial, más importante que la mera expresión de él, en sus dos formas oficiales. Unamuno profundiza en el tema, para darse cuenta de que el problema no puede resolverse con la mera separación externa: "Cuando se discuta, pues, la separación de la Iglesia y del Estado, véase si conviene a la Iglesia, a la religión, y a la vez a la nación, a la patria, separar la clerecía de la burocracia civil; pero no se crea que el problema toca a lo hondo de la Iglesia y de la nación, de la religión y de la patria" (46).

1.6. El Estado en la evolución política de Unamuno.

El Estado unamuniano sufrirá las mismas evoluciones de su pensamiento político, es decir, se relacionará con la tendencia política a la que se inclina su autor, subyaciendo siempre el liberalismo implícito en Unamuno.

En un primer momento se impone en él la corriente liberal por encima del socialismo, del que se había apartado desde 1897. Por lo tanto, el Estado de que nos hable representará el liberalismo, aunque tampoco sea ortodoxamente liberal, ya que se trata de un Estado que no sólo garantiza, sino que participa activamente en la vida de la comunidad. Unamuno considera que este Estado es lógica evolución del liberalismo, ya que desarrolla la función de defensa de los derechos individuales, función que cree herencia liberal. "Y sólo al amparo del Estado puede restaurarse y corroborarse la conciencia liberal española, al amparo del Estado; que es su tradición, tradición que culminó en el glorioso reinado de Carlos III. Y hay que cobrar a la vez el sentido de la responsabilidad ante los principios, la conciencia plena del pensamiento político cultural" (47).

Estas ideas se contraponen con las que expresa un año más tarde, en 1909. Entonces considerará que el liberalismo ha sido la causa del deterioro del Estado, con el enfrentamiento entre el individuo y el poder civil. Ha sido quien mejor ha propiciado el anarquismo, puesto que contemplaba y se quedaba únicamente en la función de los derechos individuales, pero no analizaba la de las obligaciones individuales para con el Estado: "Contraponían, con Spencer, el individuo al Estado, y era éste, para nuestros liberales, un mero gendarme y un órgano de derecho tan sólo. Su consecuencia

rigurosa ha sido el anarquismo estéril. En él ha venido a parar el "dejad hacer, dejad pasar", y la doctrina aquella de que nadie mejor que uno mismo conoce sus propios intereses. Fue un liberalismo destructivo y como tal útil; pero hoy urge construir" (48).

Según Unamuno, el Estado del liberalismo se limitaba a ejercer funciones de policía, de respaldador del orden externo y de órgano de derecho, es decir, era un Estado que seguía las reglas del juego social y que impulsaba el derecho como regulación objetiva de la sociedad. Pero carecía de otras atribuciones, de otras tareas. Se limitaba a ser un mero espectador, lo que dio lugar al anarquismo doctrinal, a los intentos de destruir el Estado. "El liberalismo ha sido en España factor del descrédito del Estado, cuando el Estado moderno, hijo del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución es, frente a la Iglesia, el verdadero órgano de la cultura" (49).

¿Por qué esta crítica? Porque no toda su vida ha estado impregnada del liberalismo. La exigencia de un Estado fuerte y de unas funciones a desarrollar por el mismo recibirán modificaciones y distintas influencias.

De la misma forma en que, como veíamos, en los escritos de 1908 y siguientes, nos habla de la necesidad de fortalecer el Estado, fruto, sin duda, de su separación real del socialismo, en la etapa en que se encontraba inmerso en éste propugnaba la destrucción del Estado, necesaria para la construcción del orden marxista: "... Porque entonces el reirse del estúpido temor de que el socialismo destruya la sociedad y de la ignorancia de los que confunden hoy al Estado con la sociedad (aunque pretendan no confundirlos)..." (50).

Es decir, en 1894, es precisa la destrucción del Estado. Más adelante, lo será la regeneración del mismo, la reconstrucción desde dentro. Ello es debido, también, a una sustancial variación en el propio concepto de Estado. En su etapa socialista, el Estado es definido como "... protector del latrocinio más o menos consciente, mientras protege la acaparación del suelo y todas sus consecuencias, entre ellas la apropiación por una casta de los medios e instrumentos de producción, y que lo que hoy hace es lo mismo que hacía al proteger el sacratísimo derecho de los dueños de esclavos" (51).

Pero es que este Estado de que nos habla es el Estado gendarme, el Estado que se abstiene de toda intervención, y que si lo hace es sólo como policía que respalda el sistema establecido.

Sin embargo, una vez alejado de la ortodoxia del partidismo, Unamuno

considera que sólo un Estado realmente activo, participativo, puede ser quien garantice los derechos de las capas más débiles de la sociedad, y quien, eficazmente, les dé, no sólo la protección, que antes iba dirigida, según él, a los más poderosos, sino que les otorgue el acceso a configurar ellos mismos el Estado.

En su etapa socialista relacionaba el Estado con el capitalismo. El Estado era uno más de los instrumentos de que se servía el capitalismo para el logro de sus intereses económicos. Era justamente la antítesis de lo que Unamuno concibe que debe ser el Estado, de ahí, justamente, su crítica. "... Desvanecida la propiedad privada de los medios de producción, se desvanecerían como por encanto las más de las funciones de los actuales gobiernos, casi toda la actual tiranía del Estado. Eso que llaman individualismo (cosa la más opuesta al libre desarrollo de la individualidad) es lo que trae consigo la omnipotencia del Estado, el verdadero individualismo, el socialismo, al acrecentar la libertad de cada cual mataría el Estado pulpo y absorbente. Sobre la muerte del régimen por Estados se elevará el régimen de la Sociedad, sobre la muerte del gobierno de los hombres, el de las cosas" (52).

En la etapa socialista, piensa que es el individualismo el que conlleva el absolutismo estatal. El Estado que deja todo en manos de los particulares fortalece el orden establecido y de esta forma se configura como un Estado absorbente, ya que cualquier opinión contraria al *status* se entiende como un ataque que obliga al Estado gendarme a intervenir. Por lo tanto, según el Unamuno de estos años, la destrucción del Estado dará lugar a una nueva sociedad, mientras que, posteriormente, pensará lo contrario, sólo la configuración reconstructora de un nuevo Estado dará lugar a una nueva sociedad. A pesar de estas contradicciones, Unamuno sigue un hilo conductor, que, en rigor, es la defensa de la individualidad, del individuo. Las críticas al Estado capitalista y su regeneración del Estado vienen motivadas por esa defensa, primordial en su pensamiento.

Aún dentro del socialismo, comienza, prontamente, a propugnar la intervención del Estado, del capitalista, aunque en este caso para ver sus males. "Tienen razón los economistas al sostener la ineficacia de la acción gubernamental, lo poco o nada que puede esperarse de la inmixtión en las relaciones económicas del monstruo burgués, del Estado. Y, sin embargo, es su intervención utilísima para que acaben de abrir los ojos los que aún los tienen cerrados y vean como el Estado oprime a la sociedad..." (53).

El análisis desarrollado por el profesor Díaz García en este punto nos parece cercano a lo mantenido en nuestro estudio, ya que destaca las sugerencias unamunianas acerca de la necesidad del intervencionismo estatal, aunque no lo considera, ni tan siquiera en la etapa marxista, como socialista. "El estatismo y el intervencionismo económico-político estatal propugnado por Unamuno llega en algunos momentos, si bien, como veremos, esa tónica no se mantenga de modo general, a planteamientos cercanos al socialismo. Ataca así la hipocresía del sistema económico-capitalista..."(54) Según la opinión mantenida por Díaz, Unamuno no llegará nunca, en esa postulación del intervencionismo estatal, al socialismo, sino más bien a un paternalismo, derivado de la protección del Estado hacia el individuo. Por otra parte, en esa crítica de Díaz no queda exento tampoco Unamuno de adolecer de un cierto elitismo social o aristocracia social, que se acentúa en los últimos años. A nosotros, por el contrario, nos parece que aun cuando este elitismo es claro no debe sacarse del contexto del total pensamiento unamuniano. La no comprensión del mundo que le rodea y su evolución política inducen a Unamuno a elaborar un dirigismo protector para aquellos que no han tenido acceso a la cultura. Es decir, su dirigismo no puede considerarse, como hace Díaz, desde un punto de vista netamente político, sino que debe ser examinado socialmente y en estos términos: el pueblo, según Unamuno, no puede decidir si no conoce claramente y si no ha sido instruido convenientemente. Por lo tanto, la fase de dirección corresponde a quien puede guiar a las masas a esa toma de decisiones. La idealidad unamuniana no comprende que ese fondo protector puede, lógicamente, ser interpretado, como hace Díaz, de una forma errónea, sólo porque Unamuno no pretende pasar, como habría deseado Díaz, del intervencionismo del Estado al socialismo "ortodoxo" y a su "democracia".

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 451.
- (2). Miguel de Unamuno, "Lo que ha de ser un Rector en España" (Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 25 de Noviembre de 1914), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 313.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 314.
- (4). Miguel de Unamuno, "La guerra europea y la neutralidad española" (Discurso en la comida anual de la Revista madrileña "España", celebrada en el Hotel Palace, el 28 de Enero de 1917), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 359.
- (5). Miguel de Unamuno, "Individuo y Estado", 1931, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 795.
- (6). Miguel de Unamuno, "Cartas al amigo", 11-11-1933, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1016.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, pág. 1016.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, pág. 1016.
- (9). Miguel de Unamuno, "Segadores", 1933, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1128.
- (10). Miguel de Unamuno, "Junto al Cabo de la Roca", 1935, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 721.
- (11). Miguel de Unamuno, "La religión civil del erizo calenturiento", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1042.
- (12). Miguel de Unamuno, "Mameli y Körner", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1319.
- (13). Miguel de Unamuno, "El pecado de liberalismo", 17-2-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar de Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 723, 724.
- (14). Miguel de Unamuno, "Mameli y Körner", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1318, 1319.
- (15). Miguel de Unamuno, Discurso en el Ateneo de Valencia, con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 70.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 72.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 74.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 74, 75.
- (19). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 75.
- (20). Miguel de Unamuno, "La conciencia liberal, y española de Bilbao", Conferencia dada en la Sociedad "El Sitio", el día 5 de septiembre de 1908, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 239.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 239.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 240.
- (23). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 240.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 240.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 241.
- (26). Miguel de Unamuno, "La esencia del liberalismo", Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 247.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 248.
- (28). Miguel de Unamuno, "Lo que ha de ser un Rector en España" (Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 25 de noviembre de 1914), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 313.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 313.

- (30). Miguel de Unamuno, "Lo mayúsculo y lo minúsculo", 1920, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1151.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, pág. 1152.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, pág. 1152.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, págs. 1152, 1153.
- (34). Miguel de Unamuno, "La religión civil del erizo calenturiento", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1043.
- (35). Miguel de Unamuno, "Los límites cristianos del nacionalismo", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1307.
- (36). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 448.
- (37). Miguel de Unamuno, Discurso en los Juegos Florales celebrados en Pontevedra el 20 de agosto de 1912, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 277.
- (38). Miguel de Unamuno, "El abogado del Leviatán", 5-2-1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1025.
- (39). Miguel de Unamuno, "La conciencia liberal y española de Bilbao", Conferencia dada en la Sociedad "El Sitio", el día 5 de septiembre de 1908, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 239.
- (40). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 240.
- (41). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 240.
- (42). Miguel de Unamuno, "La esencia del liberalismo", Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 247.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 247.
- (44). Miguel de Unamuno, "Nación, Estado, Iglesia, Religión", 2-7-1931, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar de Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 643.
- (45). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 643.
- (46). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 644.
- (47). Miguel de Unamuno, "La conciencia liberal y española de Bilbao", Conferencia pronunciada en la Sociedad "El Sitio", el día 5 de septiembre de 1908, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 241.
- (48). Miguel de Unamuno, "La esencia del liberalismo", Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 246, 247.
- (49). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 247.
- (50). Miguel de Unamuno, "Utopías", 2-12-1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 482.
- (51). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 483.
- (52). Miguel de Unamuno, "La Patria", 10-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 504.
- (53). Miguel de Unamuno, "El salario mínimo", 12-12-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 678.
- (54). Elías Díaz, "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968, pág. 36.

CAPITULO 2. INDIVIDUO Y SOCIEDAD.

El pensamiento de Don Miguel, en este punto, como en otros, es reflejo de sus íntimas reflexiones personales. El individualismo del que fue tantas veces acusado ha sido uno de los tópicos más manejados y más utilizados, tópico que, como todos, no revela más que la pretensión de encasillamiento, al que Unamuno se negaba.

La disyuntiva individuo-sociedad no podemos decir, realmente, que exista en el contorno unamuniano, por cuanto una disyuntiva implica la elección entre los términos que la componen. Es característica de Unamuno la permanencia de la polarización, manifestada por la imposibilidad de llegar a una síntesis final. En este planteamiento no podremos hablar de una aceptación unilateral ni de una clasificación consiguiente. El enmarcamiento no lo realiza Unamuno desde los estrechos límites dados por los autores del momento. La relación individuo-sociedad no se entiende, en Unamuno, desde un "para qué" condicionante. En algunos momentos establece la posible identificación de los dos términos, identificación que conlleva la existencia de un fin unívoco. "No tiene sentido racional el preguntar si es la sociedad para el individuo o éste para aquélla, porque yo soy sociedad y la sociedad es yo..." (1).

Trata de no introducir un enfrentamiento. Es decir, si bien es cierto que afirma la existencia de ambos, por lo que, en rigor, no puede hablarse de una equivalencia, es cierto también que no pretende establecer entre los mismos una antítesis total, una antítesis que implique la solución definitiva en una síntesis aniquiladora de uno de los dos polos por el otro. El planteamiento unamuniano conduce a una serie de matizaciones difíciles, pero necesarias. Así, nos explica, desde su punto de vista, cómo la relación no puede agotarse en el margen que proporciona la finalidad, el fin de uno o de otro. "¿Si el individuo para la sociedad o ésta para aquél?, preguntas. La cosa es clara; el para, la finalidad, no tiene sentido sino tratándose de conciencias y voluntades; el para es volitivo, lo natural es el cómo; lo intelectual, el por qué. El para apunta a mi conciencia, el mundo y la sociedad son para mí; pero yo soy sociedad y mundo, y dentro de mí son los demás y viven todos. La sociedad es para todos y toda en cada uno" (2).

La cuestión no es entendida finalísticamente, matizando que puede

ser así desde un caso en que se hable de voluntades. Y esto no es una distinción sutil que carezca de importancia. La voluntad, la conciencia, dentro de esta temática, tienen un interés vital. En la voluntad es donde radica la posibilidad del individuo de forjar una sociedad a su semejanza, y en la voluntad, también, es donde radica la posibilidad que tiene la sociedad de ser individual, de individualizarse. No se trata de un para, sino de la manifestación de una finalidad volitiva, que sólo desde este punto de vista cobra sentido.

Lo que queda bien claro en la visión unamuniana es que la relación individuo-sociedad pierde casi las características de una relación *ad alterum* entre dos sujetos, puesto que la sociedad y el individuo pasan a ser un mismo sujeto, en el que, lógicamente, conviven diversas manifestaciones de los diferentes "yos": "Que así como en el orden individual acaece que cada uno de nosotros, los hombres, es un yo colectivo, es una sociedad, en que constantemente luchan entre sí diversos yos, y luchan por penetrarse e integrarse bajo uno u otro de ellos..." (3).

No existe una plena identificación. Por una parte el individuo enmarca sus "yos" colectivos, pero, al mismo tiempo, la sociedad es, también, una conjunción de los "yos" individuales. De la misma forma que en el ámbito individual existen las manifestaciones de los diferentes "yos" que configuran la personalidad, así, en la sociedad, existen las manifestaciones de los "yos" individuales que configuran conjuntamente el yo colectivo y social. Por ello, no se llega a un enfrentamiento, a una oposición, entre el individuo y la sociedad, enfrentamiento que en Unamuno carece de sentido ya que con él sólo se conseguiría la dejación de las diferentes responsabilidades que asumen tanto el individuo como la sociedad.

Se entrecruzan, continuamente, en Unamuno, las relaciones de los dos sujetos. "... El individuo es, ciertamente, un producto social; pero la sociedad es un producto humano e individual..." (4). Se desenvuelve, así, y se particulariza el problema de esa interrelación, ya que encuentran en sí mismos un punto de encuentro: el individuo es producto de la sociedad, y ésta de la acción conjunta de los individuos que en ella se manifiestan. Si esto es argumentado por Unamuno es lógico considerar que un antagonismo entre los dos términos no vendría a explicar el fin que se propone, que es la superación de la antítesis. Por otra parte, si los dos términos son producto y resultado recíprocamente el uno del otro, como consecuencia inmediata aparece la siguiente: El individuo no tiene por finalidad primor-

dial a la sociedad, y ésta tampoco tiene como fin al individuo. Existe una colaboración entre los dos sujetos, e, incluso, una influencia tan importante que incide en la formación de ambos, por lo tanto no se precisa el tener por finalidad aquello que ya está incluido en sí mismo. "... El individuo es un producto; y la sociedad, ¿no es un producto del individuo? Del individuo no, porque el individuo, así en singular, es algo abstracto y sin realidad viva; la sociedad es producto de los individuos todos presentes y pasados, de la comunidad de los hombres y de su tradición en el pasado. Cada uno de nosotros es un producto social, pero la sociedad no es un producto de cada uno de nosotros, sino de todos, colaborando con la Naturaleza" (5).

Para Unamuno, el individuo se forma en la sociedad y la sociedad se forma por la conjunción de individualidades. El individuo se diferencia, se singulariza, por aquello que le caracteriza como producto social, como integrante de la colectividad, con la plena participación en ésta. "...en rigor no hay más conciencia verdadera que la conciencia social, y producto de la sociedad son nuestras sendas conciencias personales..." (6).

¿Qué supone, en Unamuno, la conciencia social? La conciencia social es, esencialmente, para él, la conciencia civil, la civilidad, la ciudadanía, la integración y la formación como ciudadano preocupado por las cuestiones urgentes e importantes, relativas a la sociedad del momento. Ante estas cuestiones, el individuo no puede encerrarse en su torre de marfil y mantenerse neutral, apartado de ellas. La civilidad consiste en el *zoon político* aristotélico, y es ella la que forma su conciencia individual y que, por serlo, es, también, conciencia social. Así: "... El individuo humano es un producto social y lo que hace al individuo social, lo que le vincula a la sociedad es la conciencia moral. Y ésta tiene una ley que no le da ni el individuo mismo ni la comunidad de que forma parte..." (7).

Esta concepción unamuniana llega casi al límite de considerar que lo definidor del hombre en cuanto tal, la razón humana, es obra y reflejo de la sociedad. Así, por ejemplo, el avance de la civilización no se hubiera producido de igual forma si el hombre o un hombre hubiese permanecido encerrado en su soledad. La misma conciencia, que en el pensamiento de Unamuno es un estrato superior dentro del individuo, es también social, lo cual nos conduce a la necesaria unidad -que no identificación, ni tampoco síntesis- entre individuo y sociedad. "El pensamiento y la razón son de origen social; la conciencia es un producto social. Verdad es que el mismo hombre

lo es, y que no anda descaminado Natorp al sostener que el individuo es tan abstracto como el átomo. Digamos, pues, que el hombre es un producto social y que toda recta psicología tiene que apoyarse en una sociología. O mejor será decir que la psicología es una especie de combinación de la fisiología y la psicología, ya que la conciencia humana es un producto de la acción de la sociedad humana sobre el organismo animal humano. Y basta de filosofías" (8).

La polaridad sociedad-individuo encuentra en Unamuno una superación de su enfrentamiento. La absolutez unamuniana le hace concebir procedimientos para el encuentro entre los dos términos, de forma que no se dé el uno como negación del otro. El planteamiento de la existencia del individuo y de la sociedad no tiene, en Unamuno, por qué conllevar un aspecto negativista, sino que, muy al contrario, piensa que la afirmación del individuo debe hallar en la sociedad su garantía, al tiempo que la afirmación de la sociedad es la afirmación de todos y cada uno de los individuos que la integran. Esta opinión nuestra ha sido subrayada por Elías Díaz (9), para quien el individualismo de Unamuno no es un egoísmo llevado al límite, ya que Unamuno trata de superar ese mismo individualismo a través de la relación individuo-sociedad. Nos parece, en este sentido, muy positivo el análisis realizado por el citado autor, puesto que, acertadamente, examina cómo se da una superación del yo en el nosotros. "Por lo que se refiere a la primera vía, hay, en efecto, en Unamuno, un intento de ir más allá del individualismo, sirviéndose de una visión idealista de la sociedad y de una correlativa dialéctica idealista entre individuo y comunidad: en función de ambas, la sociedad aparece concebida a modo de individuo en grande, mientras que la individualidad se muestra como auténtica universalidad y totalidad..." (10).

Digamos a este respecto, con Díaz, que en este tema se acerca Unamuno, a veces, a posiciones organicistas, que, sin embargo, no fueron desarrolladas por el propio autor.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Civilización y cultura", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 157.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, pág. 158.
- (3). Miguel de Unamuno, "Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes" (Conferencia pronunciada en el Teatro Lope de Vega de Valladolid el día 8 de mayo de 1915), O. Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 318.
- (4). Miguel de Unamuno, Discurso leído en la solemne inauguración del Curso Académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de septiembre de 1934, al ser jubilado como Catedrático, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 449.
- (5). Miguel de Unamuno, "El individuo, producto social", 16-1-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 700.
- (6). Miguel de Unamuno, "La politiquería picaresca", 1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1423.
- (7). Miguel de Unamuno, "La crueldad disciplinada", 1917, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1479.
- (8). Miguel de Unamuno, "De vuelta", 15-4-1902, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 211.
- (9). Elías Díaz, "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- (10). Elías Díaz, "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968, pág. 32.

CAPITULO 3. LA NACION: HISTORIA Y ACTUALIDAD EN EL PENSAMIENTO UNAMUNIANO.

Unamuno en este aspecto responde claramente al momento de decadencia por el que atravesaba España, y al espíritu generacional del 98. Su concepto de nación se ve afectado por dos cuestiones prevalentes:

- el declive español, con la pérdida de los últimos vestigios coloniales.
- el acercamiento, más espiritual que real, a las doctrinas socialistas, enmarcadas en su Bilbao natal.

Su concepto de Nación -más que concepto, sentimiento- no puede entenderse sino dentro de España. No hay, pues, en Unamuno, una configuración más general que se contraponga a otra particular, no hay subjetivismo y objetivismo opuestos y totalmente antitéticos. Los opuestos se unen sin llegar a una síntesis armonizadora. De esta forma, la Nación, su particular concepto de Nación, sólo encuentra un sentido clarificador en el marco de la nación española, y, más aún, en una concepción crítica de este marco.

Se enfrenta con la crisis de España, con la crisis nacional, y, sobre ella, eleva y construye, a través de un proceso de reacción, que pretende ser en todo momento positivo, su propia concepción.

El hombre, el ser humano, la nunca superada lucha entre razón y vida, entre razón y sentimiento, hace sufrir a Unamuno, cuando, partiendo éste siempre de unos presupuestos iniciales, analiza la realidad histórica. El mérito unamuniano reside, tal vez, en no haber pretendido ocultar dicha realidad, sino, muy al contrario, mostrarla en toda su laceración existencial, en sajar y descubrir a la luz pública los errores ocultos tras un patriotismo rancio. El siempre doloroso contraste entre idealidad-realidad es mayor en Unamuno, rodeado del ambiente preponderante de la época, hostil a la crítica y a la verdad.

Unamuno, desde la crítica y desde la defensa de la verdad, en oposición a las razones de los sin-razón, analiza la decadencia española, el propio declive de la nación tal y como hasta ese momento había sido entendida. Un concepto de nación apartado del concepto de pueblo, con el que, unamunianamente, se establece una relación.

Para comprender cómo es el concepto de Nación desde la visión de Unamuno es necesario adentrarnos en el análisis que realiza de España. Se enfrenta con el problema de la guerra de Cuba, considerándola como una desdicha

"... en que se está malgastando el tesoro espiritual del pobre pueblo español y abusando de su paciencia..." (1). Esta es su idea central, que nos reconducirá a la Nación: la contraposición dialéctica entre nación y pueblo, cuyo paralelo lo encontramos también en el ámbito histórico, en la antítesis "historia-intrahistoria". Sin embargo, esta guerra que podía constituir un presupuesto negativo, influye positivamente en Unamuno. Es el arranque de la absolutez unamuniana en el tema que nos ocupa.

Así, piensa que "... ahora es la verdadera oportunidad de hablar aquí del sentimiento patriótico y de la crisis por qué está pasando en los espíritus todos progresivos, los abiertos a las iniciaciones del futuro; ahora, que es cuando lo creen más inoportuno los prudentes, según el mundo viejo. Para estos tales no es ya inoportuna, sino hasta criminal, la injerencia de la idea en el campo de la fuerza cuando ésta está a su negocio; después es ya otra cosa. En triunfando, tiene razón, que es lo propio del bruto. Lo del hombre es tener verdad, no razón precisamente" (2).

Unamuno se une así a un patriotismo que nace de la crítica, que va, filosóficamente, al encuentro de la verdad, mientras que la razón (en la cual hay cierto componente fáctico-causal) se convertirá en aliada de un patriotismo convencional. "Frente a esta honra, que es en este caso la razón, hay que mostrar la verdad, y aquí la verdad arranca del verdadero estado íntimo del sentimiento patriótico hoy" (3).

¿Qué ocurre en España? ¿Hay deseos de un cambio íntimo, sustancial? ¿Es tan sólo Unamuno un exponente único de esa necesidad? Su patriotismo, su desengaño, pues, en rigor no es otra cosa, será, como su vida, un camino solitario. "¡Regenerarnos! ¿Y de qué, si aun de nada nos hemos arrepentido?" (4). Nos encontramos con un Unamuno dolido por la situación española. La regeneración de España, concepto utilizado en los ambientes de la época, no supondrá nunca, en Unamuno, como en otros, un fin en sí mismo. Para regenerarse hay que renovarse. El pensar que la historia de España haya sido perfecta conduce a una repetición de la misma. Es preciso, pues, esa labor profundamente crítica, incluso dolorosa, labor en la que los intelectuales tienen un sitio predominante, y labor que Unamuno concibe como tarea propia de éstos. "En rigor, no somos más que los llamados, con más o menos justicia, intelectuales y algunos hombres públicos los que hablamos ahora a cada paso de la regeneración de España. Es nuestra última postura, el tema de última hora, a que casi nadie, ¡débiles!, se sustrae" (5). Los intelectuales utilizan abusivamente esa "regeneración de España". Frente

a los que, como el propio Unamuno, pretenden la reconstrucción de España, hay otros, la España oficial, que no se proponen más que entrar en la élite intelectual, a través de la utilización de los términos al uso, sin engarzar el presente inmediato con una posible esperanza.

Mientras tanto, "El pueblo, por su parte, el que llamamos por antonomasia, pueblo, el que no es más que pueblo, la masa de los hombres privados o idiotas que decían los griegos, los muchos de Platón no responden. Oyen hablar de todo eso como quien oye llover, porque no entienden lo de la regeneración. Y el pueblo está aquí en lo firme; su aparente indiferencia arranca de su cristiana salud. Acúsanle de falta de pulso los que no saben llegarle al alma, donde palpita su fe secreta y recogida. Dicen que está muerto los que no lo sienten como sueña su vida" (6).

Unamuno nos presenta el distanciamiento entre la España oficial y la España real, distanciamiento que indudablemente influirá en su concepción sobre la Nación. La España oficial son los hombres públicos y los intelectuales, y la España real es el pueblo. La España oficial considera un tema de elegancia y motivo de charlas literarias la regeneración de España. La España real, el pueblo, no entiende tal cuestión, precisamente porque ella no está enferma, y sólo lo que está podrido necesita regenerarse. El pueblo no está durmiendo ninguna siesta, ni está muerto, sino que está convertido, una vez más, en sujeto pasivo de la historia. Hay que llegar al alma del pueblo, a lo que constituye el elemento intrahistórico, tocarle las fibras de su ser. Sólo arrancando de la raíz del pueblo, puede regenerarse España. Esta es la solución unamuniana: "Mira con soberana indiferencia la pérdida de las colonias nacionales cuya posesión no influía en lo más mínimo en la felicidad o en la desgracia de la vida de sus hijos, ni en las esperanzas de que éstos se sustentan y confortan. ¿Qué se le da de que recobre o no España su puesto entre las naciones? ¿Qué gana con eso? ¿Qué le importa la gloria nacional? Nuestra misión en la Historia ¡cosa de libros! Nuestra pobreza le basta; y aún más, es su riqueza" (7). La posesión o pérdida de las colonias de ultramar poco o nada tienen que ver con el pueblo español, según Unamuno. Este pensamiento es importante ya que se viene a relacionar con el tema de historia e intrahistoria, que analizaremos en su momento, configurando con ello, también, lo que Unamuno entiende como la oposición entre la Nación española y el pueblo español.

Así, "... La vida es difícil, el suelo pobre, el porvenir incierto, ¿qué más da morir en la guerra que en otra parte? Y, sobre todo, hay que

servir, es una necesidad fatal..." (8). Esta es la realidad contemplada por Unamuno. El pueblo se enfrenta a una angustiosa situación económica, en oposición a la propia historia, en una "instrumentalización" de su ser intrahistórico, construyéndose, por encima de él, la Nación.

El pueblo español no será nunca, para Unamuno, una abstracción, un concepto idealizado. Unamuno cuando hable del pueblo, salvo en ciertas necesarias generalizaciones, lo entenderá, siempre, en relación al pueblo español, a ese pueblo para el cual la vida se conquista a cada minuto, y donde la muerte en la guerra supone sólo la salida, la solución, a un futuro incierto. "... La muerte sólo aterrera a los intelectuales, enfermos de ansia de inmortalidad y aterrados ante la nada ultraterrena que su lógica les presenta. Y somos los mismos intelectuales los que hemos convertido en retórica el dolor de las madres, lo mismo que la regeneración de la patria. Es tomar el mundo en espectáculo, y en espectáculo darnos a él" (9).

Ello supone una crítica amarga contra el intelectualismo, contra la España oficial y oficiosa, incapaz tan siquiera de ser sujeto activo de las tragedias de que habla. "Dícenle que padece de abulia, de falta de voluntad, que no hay conciencia nacional, que han llamado moribunda a la nación que sobre él y a su costa se alza, nación a la que llaman suya. ¡Suya! ¡Suya! ¡El no la tiene! Sólo tiene, aquí abajo, una patria de paso, y otra, allá arriba, de estancia. Pero lo que tiene no es nación, es patria, tierra difusa y tangible dorada por el sol..." (10).

De esta forma, en Unamuno y ante España, la nación no tiene ninguna conexión con el pueblo. El pueblo sólo se siente ligado a la tierra y a otra tierra prometida, situada más allá de lo terreno. Todos esos conceptos, utilizados por la intelectualidad, que tan pronto le hablan de la regeneración como de la efectiva muerte de su patria, no le dicen nada.

Esta visión de Unamuno acerca de la nación española será el condicionante que influya en su concepción total sobre la Nación y el pueblo. Durante bastante tiempo nos seguirá hablando de la crisis del patriotismo, debido a lo que considera como la crisis de España. Es difícil, para él, deslindar el concepto de nación del concepto de España. Así, por ejemplo, si Don Miguel no ha podido llegar a un concepto, a la expresión de unas definiciones claras sobre la nación o sobre el patriotismo no ha sido por una imposibilidad estilística o técnica, sino por una imposibilidad -digámoslo así- metafísica. La nación, la patria, en su pensamiento, debe ser algo más vivo, más grande, que un concepto vacío de contenido. "... La Patria es, ante

todo y sobre todo, la ciudad, y la patria es un medio para la civilización y no el fin de ésta" (11). Examinada la situación española, la Patria se concibe como un medio y no un fin en sí misma. ¿Por qué? Porque Unamuno no busca el sacrificio del individuo a la Nación, porque ésta no puede encerrarse en bloques dogmáticos que dividan a los hombres en patriotas y antipatriotas. La nación, según Don Miguel, tiende, en una evolución de su pensamiento ante España, a ser un medio de expresión del hombre, medio para la manifestación de la solidaridad humana.

Por todo ello resaltamos, una vez más, la importancia concedida por Unamuno a la Nación, partiendo de su particular pensamiento ante el ser de la nación española.

3.1. El concepto de Nación y su relación con el pueblo.

Una vez establecida la premisa de lo que es, para Unamuno, la nación española, habría que pasar a examinar el verdadero concepto de la Nación y como consecuencia la relación entre la Nación y el pueblo.

¿Tiene sentido la Nación en 1898? La fecha es importante, porque será a partir de ese instante cuando este concepto adquiriera relevancia en su pensamiento.

En primer lugar, no podemos hablar de la Nación, de su historia, sin hablar del sustrato sobre el que ésta se asienta. Este sustrato es el pueblo. Sin embargo, una vez hecha esta apreciación un tanto simplista, Unamuno nos reconduce a la diferenciación de intereses entre la nación y el pueblo. Uno de los dos tiene que morir para que el otro sobreviva. Pero, ¿por qué esta agonía? Por la situación de España. Esta es la respuesta evidente. Unamuno, que nace en medio del fragor de una guerra y muere apenas iniciada otra, llevará en sí, como él mismo afirma, la guerra civil latente, y así nos presenta una situación antitética. "... Si en las naciones moribundas sueñan más tranquilos los hombres oscuros su vida, si en ellas peregrinan más pacíficos por el mundo los idiotas, mejor es que las naciones agonicen..." (12). Este es el deseo unamuniano, que muera la nación para que viva el pueblo, aunque esta vida sea pasiva, sea soñada, pero siempre será vida de hombres de carne y hueso.

Unamuno, individualista, constante que permanecerá en él aún en medio de sus profundas contradicciones, basa en el hombre real todo su sistema,

toda su doctrina, toda su lucha interior y exterior. Podiéramos decir que su única creencia permanente es el hombre, lo cual le enfrenta a una realidad que se le antoja opresora: "Pero hay que sacrificar el pueblo a la nación, hay que darle carácter de individualidad histórica para que viva en la cultura y figure entre los Kulturvolken -esto hay que decirlo en alemán-. ¡Horrible cosa es esa especie de suicidio moral de los individuos en aras de la colectividad! Pretender sacrificar todos y cada uno de los individuos a España, ¿no es pura idolatría pagana acaso? ¿No es una crueldad turbar la calma de los sencillos y turbarla por una idea? No la hay, por grande que sea, que valga la paz interior de un pueblo, la verdadera paz, la plenitud del idiotismo. El enredar a los hombres en la lucha por la vida histórica de la nación, ¿no le distrae y aparta de luchar por su propia vida eterna?" (13). De esta forma, el español, el individuo español, es más importante que España. España se ha convertido, para Unamuno, en una idea falsa, en una concepción vacía, material, opuesta al pueblo, como sucede en toda nación, en toda agrupación histórica nacional, y que impide al hombre elevarse a una espiritualización.

Así, en esa primera aproximación en la Nación unamuniana, nos encontramos un enfrentamiento entre la individualidad y la colectividad, entre el individuo y la agrupación colectiva que representa su imagen exterior. Este enfrentamiento conlleva el particular subjetivismo de Unamuno, su propia opinión y sentimiento acerca de la nación, influido por España: "... que no se tome en vano el nombre de su fe para hablarle de la España histórica conquistadora de reinos, en cuyos dominios no se ponían ni el sol ni la injusticia!..." (14).

A pesar del tono peyorativo que emplea cuando habla de la nación, Unamuno no se deja llevar en exceso por los análisis del momento y concede un papel relevante al concepto de la nación, aunque sea para criticarle.

En principio, reconoce el porqué del surgimiento de la nación. "...un pueblo es el producto de una civilización, flor de un proceso histórico el sentimiento de patria..." (15). Pero este proceso histórico no es más que un fenómeno aparente, accidental, variable, sin el cual los hombres habrían vivido igualmente, permaneciendo su propia esencia humana. La nación no es, en Unamuno, un concepto inmutable y eterno. La nación es, en un principio, interés social determinado y proceso histórico. Esta dualidad, consecuencia la segunda de la primera, no llega al alma humana, sólo al exterior del hombre, a su apariencia de ser.

Unamuno incide, de nuevo, en una consideración propia del hombre, en una innovación espiritualista, difícil de asentar racionalmente. El espiritualismo que le caracteriza aparece también, por lo tanto, en sus consideraciones sobre el tema que nos ocupa.

Así, pues, lo que dio lugar a la nación unamunianamente, fue un concreto proceso histórico. De esta forma, el hilo conductor de los pueblos, el fondo inmanente, aquello que los hace iguales sea cual sea su nacionalidad, es lo que, también, influyó decisivamente en la determinación del proceso histórico. Pero de la comunión espiritual primitiva, que forjó a la nación, brotó posteriormente una radical separación, una disociación, motivada por el carácter coercitivo que pronto tuvo la nación. Si la nación se hubiera sumergido en su raíz intrahistórica, representada por el pueblo, entonces sería verdadera, porque se sustentaría en el alma del hombre, buscaría la racionalidad humana para, sobre ella, fundamentar las instituciones y la estructura social. Sin embargo, siguiendo con la explicación dada por Unamuno, éste no llega a comprender claramente la necesidad de las agrupaciones históricas nacionales. Reconoce que, en algún momento, se hicieron precisas, y además habrían sido constituidas por el pueblo. ¿Por qué ahora deben rechazarse? Porque la nación, en su opinión, ha pasado a ser un concepto alejado de su fondo permanente, ha pasado a ser una estructura histórica alejada del pueblo. Ha cumplido su ciclo, sirviendo más a intereses concretos que al interés general, y supone más una institución de un orden social existente que resultado del pacto libre entre los hombres.

Basándonos en este pensamiento, nos daremos cuenta de la relevancia que tendrá, para él, la antítesis nación-pueblo. "Un mezquino sentido toma por la casta íntima y eterna, por el carácter de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo histórico, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo. Y así se pronuncia consustancial a tal o cual pueblo la forma que adoptó su personalidad al pasar del reino de la libertad al de la historia, la forma que le dio el ambiente" (16).

La nación se convierte en la armadura externa, en la forma que se aplica sobre la materia. El pueblo, en tanto, es el carácter interno, normalmente carente de toda relación con la forma, y aún en contra de ella. "... El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su materia protoplasmática; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas. Y éstas sólo se

remozan zambulléndose en aquél" (17).

La nación es sólo producto histórico. En ella no hay conciencia colectiva que la sustente, aunque debiera ser así, según el pensamiento unamuniano. Por carecer de conciencia colectiva, de pacto intrínseco, es por lo que la nación deviene pura estructura coactiva en manos de una clase determinada y de sus intereses, y es por lo que, también, surgen las guerras entre naciones, guerras que son reflejo, aprovechamiento, comercial de los detentadores del poder.

¿Qué es, entonces, la nación para Unamuno? "... pero vosotros debéis considerar que no es la patria un fin sustantivo, sino un medio más bien para que mejor nuestro destino humano cumplamos; y habéis de buscar, con esto en consonancia, a qué propósito hayan de ordenarse el vigor, la grandeza y la opulencia que para ella ambicionamos si es que han de descansar sobre sólidas bases..." (18).

La nación no es para Unamuno un fin en sí misma, un ideal al que se endereza el destino humano, sino que es un medio, un instrumento que ayuda a la propia y esencial finalidad humana. Es una visión totalizadora de la nación la que mantiene Unamuno. La nación comienza, en su pensamiento, a perfilarse como un deber ser que abarcaría todos los intereses humanos, sin diferenciar en ninguna clase social.

Pero no se trata solamente de lo que la nación debiera ser. Unamuno establece también un deber ser paralelo respecto al pueblo. Es preciso que el pueblo adquiriera conciencia de sí. A través de la conciencia se constituye la Nación, se forjaría la verdadera nación, de igual forma que, en su doctrina, la conciencia individual conforma la personalidad del individuo. "... Sólo cuando un pueblo se ha descubierto a sí mismo es cuando se puede decir que constituye una nacionalidad..." (19).

Así, "La Patria es, antes que otra cosa, conciencia de la patria. Y los que no tengan idea de la idea de su patria, de la misión universal de ésta, no tendrán patria. Y no es idea el instinto de conservarse y de acrecentarse, y de enriquecerse..." (20).

Para formar el deber que implícitamente expresa la nación -prueba de la evolución que se produce paulatinamente en su pensamiento- es preciso que el hombre se haya forjado previamente una conciencia pública, una reflexión sobre lo que la nación haya de ser, así como sobre las finalidades y objetivos que tenga que cumplir. La nación, dando un paso más adelante, comienza a dejar de ser un mero medio por el cual se reconduce y vive el

hombre. La nación no es sólo el territorio, aunque, en un principio, lo fuera para Don Miguel. Tampoco puede entenderse por ella una delimitación rígida y restrictiva del acontecer humano. La patria a la que ha llegado a expresar Unamuno se reconduce a la dualidad historia e intrahistoria. Intenta Unamuno configurarla como armonización de esa dualidad, y, ante todo, fin que supera al propio instinto de supervivencia del hombre.

Ya hemos dicho que no se trata de un fin en sí misma, pero esto no quiere decir que no se dirija a alcanzar una finalidad, que, por otra parte, debe compaginarse con la finalidad esencial humana, ya que de lo contrario pierde su caracterización, para convertirse en la "nación" como concepto "opresor" para el individuo. "... Nación que no tenga una idea de su papel y su misión entre las demás naciones, no es tal nación. Es una región, y nada más" (21). La nación, según Unamuno, ha de cumplir destino de tal nación, ha de tener conciencia de serlo, porque, en esta conciencia, que es donde radica para él el verdadero patriotismo, se armoniza el futuro humano, a través de la conciencia crítica y reflexiva.

Pero, además, la delimitación de la nación unamuniana presenta un elemento caracterizador, eco de la sustancial variación de su pensamiento. Y este elemento es que la nación supone, también, comunidad y conciencia de ella, es decir, supone pacto común de ciudadanía, porque ya sabemos que sólo los ciudadanos forjan la patria, en su doctrina. "Hay que hacer patria; hemos oído muchas veces. Pero la patria, la nación, se hace ella sola. Y se deshace. Y se rehace. ¿Hacemos nosotros historia -esto es: patria- o nos hace ella a nosotros? ¿Hacer, hacer...! La cuestión es pensar, es entrañarse, es apropiarse lo que se está haciendo. La cuestión es llegar a la afirmación de la conciencia comunal" (22).

Es decir, la nación verdadera es el consentimiento del hombre, y la conciencia que surge de dicho consentimiento. Es claro que esta concepción difiere respecto a la etapa anterior del pensamiento de Unamuno, en la que preconizaba la muerte de las naciones, su necesaria muerte, para que viviera el fondo intrahistórico, el pueblo, sacrificado continuamente a lo largo de la historia. "Las naciones, en efecto, laborioso producto histórico, han de morirse tarde o temprano, y creo y espero y deseo que mucho antes de lo que nos figuramos. Les sobrevivirán, de un modo o de otro, los pueblos, su imperecedera sustancia. La obra mayor tal vez de la historia sea crear razas históricas y dar a los pueblos personalidad diferenciándolos, y preparar así la integración futura de la universal familia humana, bajo

el padre común" (23).

Pero, ¿por qué preconizó Unamuno, en su momento, la necesaria muerte de las naciones? Porque España como tal nación estaba agonizando y en su agonía arrastraba al pueblo español. La coactividad de la nación es, entonces, tal, que Unamuno necesita que España muera para que España vuelva a nacer y camine a la par que otras naciones hacia un futuro de solidaridad universal en el que ya no existirán las guerras.

Cuando Don Miguel, en estos años de profunda decadencia española, clama contra las naciones, es que el imperio y el dominio de sus sentimientos le impide ver, en rigor, esa concepción espiritual, más allá de la Historia, de la Nación, tal y como pensará años más tarde. Es la amargura, el dolor y la crítica, que surgen del drama español, lo que influye, sin duda alguna, en sus consideraciones sobre la Nación. Realmente ni siquiera podemos hablar en Unamuno de Nación, entendida como concepto genérico y opuesta a una Nación concreta. Sus concepciones aparecen subjetivizadas por su existencia personal, por sus sentimientos y por la realidad cotidiana. Unamuno se confesaba y se sentía español. Su ser pensante no podía elevarse en una abstracción conceptual mientras esa realidad concreta, dolorosa y amarga, era el cáliz de todos los días.

Si España quiere morir no debe llevar a esa muerte a su fondo intra-histórico. Además, la influencia del período turbulento en que se desarrolla, con continuas guerras, hace que la Nación, coactiva y bélica, deba ser superada necesariamente, para la supervivencia humana. "La vida de una nación, como la de un hombre, debía ser una continua preparación a su muerte, un ejercicio para legar al mundo un pueblo puro, pacífico y cristiano, lavado de la mancha original del salvajismo, que en la concepción militar subsiste" (24).

La Nación, en estos instantes, es, para Unamuno, el producto burgués por excelencia, es el dominio y pertenencia de aquellos que oprimen al pueblo. No existe, en este momento, en el concepto unamuniano ninguna posible armonización del hombre con la Nación, ya que entiende a ésta como territorio y objeto de propiedad. "... Si la tarea de la nación, producto esencialmente burgués, ha sido asegurar la desigualdad con la guerra, la misión de un pueblo es realizar en sí mismo, ad intra, la justicia y cristianizarse. Un pueblo de verdad cristiano conquistaría por amor al mundo. Sin salir de su aldea, con su olla de algo más vaca que carnero, su salpicón las más noches, sus duelos y quebrantos los sábados, sus lentejas los viernes

y su algún palomino de añadidura los domingos, puede el hidalgo Alonso el Bueno realizar la justicia callada, sin ruido de armas y sin buscar sitio en la condenada historia ni cuidarse de andar en romances y coplas. Preocuparse de sobrevivir en la historia estorba al subsistir en la eternidad; es sacrificar el hombre al hombre, el pueblo a la nación..." (25).

Incide, nuevamente, en esa idea del sacrificio del pueblo a la nación. Como vemos la evolución que, posteriormente, se desarrolla en Unamuno es una evolución total en el tema que nos ocupa. Sin embargo, esa evolución se produce paulatinamente como consecuencia, también, de la evolución de su pensamiento político y la tendencia a una espiritualidad que desborda todos sus planteamientos.

Así, pues, en estos momentos, la muerte de las naciones podría lograr la desaparición de las guerras, para que pudiese imperar el concepto de hermandad humana. "Las naciones en pie de guerra y de proteccionismo, viviendo en paz armada, oprimen a los pueblos. No por encima, sino por debajo de ellas; no en alianzas guerreras internacionales ni en pactos diplomáticos, sino en el doloroso abrazo de los que trabajan y sufren, cuaja la hermandad en la que puede fructificar el evangelio eterno. Día vendrá en que las hoy más celebradas glorias de las naciones serán objeto de piadosa execración por parte de los pueblos..." (26).

Esta idea se contrapone, claramente, con lo que representará, años más tarde, su pensamiento en torno al mismo tema. La Nación pasa a ser un consentimiento y un pacto establecido, común, entre los ciudadanos que la forman. De ello deriva la necesidad de que no se legue esa Nación a un poder o a una clase determinada. Es el implícito deber ser al que tiende Unamuno. La Nación para ser de todos la han de crear todos. Hay que hacer al pueblo partícipe del deber ser de la Nación. "... Hay que hacerle creer al buen pueblo en un destino -un sino- providencial o fatalmente prescrito, no sea que dé en buscarlo por sí mismo. Hay que darle un Dios y una patria ya hechos, acabados, Dios y patria definidos -"finidos" o finados-, no sea que se dé en hacérselos, en creer que la fe no es sino eterna rebusca..." (27). Aún a pesar de la evolución patente, Unamuno no cree que la Nación constituya lo perfecto. La Nación es conciencia comunal y conciencia que debe estar continuamente forjada. El pueblo debe, también, crear a la Nación, pero la crea para una finalidad concreta, en el cumplimiento de un destino. Si la Nación es la conciencia, ésta no puede abandonarse en manos de unos pocos, los gobernantes. Por lo tanto, es, también responsa-

bilidad.

A través de la conciencia reflexiva se crea a la Nación, según Unamuno, subjetivizándola, haciéndola propia. El pueblo armoniza, de esta forma, su destino con la finalidad atribuida a la Nación. ¿Por qué? Porque Unamuno, intensamente preocupado en su segunda época con la finalidad ultraterrena, necesita que la Nación, que la sociedad, que la colectividad, no olvide esta finalidad. Anteriormente las naciones, buscando su propia gloria pasajera, olvidaron el fin de la eternidad personal de todos y cada uno de los hombres, precisamente porque esas naciones se alejaron del pueblo, porque las naciones no habían sido concebidas para la realización del fondo intrahistórico.

La única solución a las relaciones entre la Nación y el pueblo comienza a ser para Unamuno la armonización entre los dos términos, a través de la subjetivización del primero de ellos por el segundo. "Y la primera obra de libertad es intimar la patria, fraguárnosla dentro de nosotros, individualizarla, que sea un estado de nuestra alma tanto o más que una institución social. En vano seremos concentración de nuestra patria si ella no es expansión nuestra. La sociedad en que vive y de que se nutre mi espíritu, su hijo, no puede ser mi patria si en ella no caben mis sentimientos y mis ideas" (28).

De esta forma, la Nación no se entiende ya, por Unamuno, como una institución, como la expresión de un poder coactivo, sino que comienza a representar la garantía de la individualidad humana, y, por otra parte, si la Nación está hecha o debe ser creada en función del fin por excelencia del hombre, del fin individual, según Unamuno, no cabe entonces una diferenciación entre los hombres por la pertenencia a una Nación, ya que el hombre, lo esencial humano es ajeno a toda diferenciación étnica. Así tendría lugar un verdadero patriotismo. "Esforcémonos porque llegue a ser nuestro patriotismo la forma viva de nuestro lazo con el ideal que de la humanidad nos forjemos y no el carnal apego al nativo terruño o a la conversación y trato de los viejos camaradas que en la vida nos adormecen; que brote de las instituciones de nuestro espíritu y no de las del Estado" (29).

Este patriotismo así surgido y creado es un pacto libre que garantiza las ideas y la libertad del hombre, un patriotismo pactado que por serlo no propende a ningún exclusivismo y que, además, viene a unir, fundamentando la armonización del hombre con su nación. "¡Motivo de vivir! ¡Motivo de vivir para el individuo y para el pueblo, y el motivo de vivir del pueblo,

raíz y médula del patriotismo individual! Si no sabemos para qué ha de vivir nuestra patria, jamás seremos patriotas" (30).

El patriotismo en Unamuno se fundará sobre la esencia de la individualidad humana y, de esta forma, podrá ser garantía de dicha individualidad. Sin embargo, a la luz de la situación que reina en España, Unamuno no puede dejar de mostrar su pesimismo sobre lo que es el patriotismo en esas circunstancias, máxime en una nación como la nuestra, donde la utilización del patriotismo ha constituido un anatema contra los que opinaban de forma distinta.

Intenta alejarse Unamuno de todo exclusivismo, tanto en el patriotismo -como veremos-, como en el concepto de nación. Esta debe asentarse sobre el culto a la verdad y a la justicia. La nación que ha querido alcanzar la gloria, pasajera, y que ha subordinado, estérilmente, al hombre a esta finalidad, debe encaminarse a la verdad, al fin esencialmente humano, si quiere forjar un pacto ciudadano. "Hay que subordinar a la verdad la patria, si ha de ser ésta grande. Y a la patria, duro es confesarlo, se la quiere alimentar con mentiras. Escuela de mentiras es lo que comúnmente se llama patriotismo" (31).

¿Cuál es, entonces, el fin que ha cumplido, para Unamuno, la Nación? En rigor, ninguno. Ese ha sido además su error básico, el no haberse dado cuenta de que sus intereses eran exclusivos de los que tenían en sus manos los títulos de propiedad. La Nación, en estas consideraciones, supone la encarnación de la historia, a la que Unamuno rechaza. La historia está escrita y vivida por hombres que nada dicen acerca del sacrificio callado de otros muchos. La historia es de Don Quijote, gracias al sacrificio de Alonso Quijano.

Descubre, sin embargo, cómo la patria material tiene, por encima de ella, una idealidad nunca satisfecha. Las referencias unamunianas a esa idealidad serán constantes, entremezclándose con el concepto de Nación como producto histórico. De todo ello sólo podemos deducir la crisis espiritual de Don Miguel, apegado a la realidad y queriendo, al mismo tiempo, transformarla. "... La honda patria, la ideal, el reino que radicando aquí no es de este mundo, ha de ahogar el mezquino producto histórico que lleva tal nombre. El concepto y el sentimiento de patria sufre honda crisis, a duras penas velada por hipócritas convencionalismos e intereses egoístas y estrechas concepciones suicidas. Hoy la religión es intensamente más popular que la patria y tienen religión aun los que de todas abominan" (32).

Así, pues, si el patriotismo y la patria se encuentran en decadencia, según Don Miguel, habrá que buscar unos conceptos nuevos, que den como resultado la unión de la Humanidad y una transformación. La Nación ha disuelto el ideal de solidaridad, no sólo entre naciones, sino también entre los pertenecientes a la misma nación. El hombre, por todo ello, en su opinión, se volverá hacia otras expresiones. "El pueblo va recobrando fuerza y adquiriendo conciencia de sí en el regionalismo y el internacionalismo, crecientes de día en día, movimientos paralelos y, a fin de cuentas, convergentes. El sentimiento de la patria ha de regenerarse y hacerse fecundo de nuevos frutos, como se fecundan las células orgánicas, por polarización del núcleo, por lo que se llama en embriología carioquinesis. El concepto de patria se está polarizando; en efecto, tira de un lado la patria chica, de campanario, la sensitiva, de impresión directa, y de otro, la gran patria humana, la intelectual. Y así que se fundan en uno y mutuamente se fecunden en el espíritu la patria chica y la gran patria humana, surgirá la patria completa y pura, la de los hombres emancipados de la tierra" (33).

Vemos cómo los pueblos, el fondo intrahistórico, comienzan a adquirir relevancia propia en el pensamiento unamuniano. Los pueblos son los que desarrollarán ese ideal de unión humana, por debajo de los enfrentamientos surgidos entre sus respectivas naciones. Unamuno nos muestra un futuro ideal, hipotético, que nace en Europa y que cobrará savia nueva gracias a la desaparición de las viejas naciones, expresión de un régimen económico-social tendente a desaparecer.

La esperanza unamuniana conlleva el choque con la realidad, con la pervivencia, pese a todo, de la Nación, y así es como el desarrollo intrahistórico adquiere un papel predominante en su doctrina. Si la Nación no muere, si no podemos destruirla -que sería su primera posición-, intentemos transformarla a través de la dialéctica historia-intrahistoria. "Empiézase en el ambiente en que él vive a cobrar conciencia del viejo lema "Dios y Fueros", al que sirvió en gran parte el de "Dios, Patria y Rey". Siéntense las generales corrientes étnicas que sacuden a toda Europa. Por debajo de las nacionalidades políticas, simbolizadas en banderas o glorificadas en triunfos militares, obra el impulso al disloque de ellas en razas y pueblos más de antiguo fundidos, antehistóricos, encarnados en lenguajes diversos y vivificados en la íntima comunión privativa de costumbres cotidianas peculiares a cada uno; impulso que la presión de aquéllas encauza y endereza. Es el inconciente anhelo a la patria espiritual, la desligada

del terruño; es la atracción que, sintiendo los pueblos hacia la vida silenciosa de debajo del tumulto pasajero de la historia, los empuja a su redistribución natural, según originarias diferencias y analogías, a la redistribución que permita el futuro libre de agrupamientos de todos ellos en la gran familia humana; es, a la vez, la vieja lucha de razas fuente de la civilización. Tales corrientes étnicas de debajo de la historia son las que, aunándose al proceso de las grandes nacionalidades históricas, hijas de la guerra y de ella sustentadoras, las impele al concierto de que haya de surgir la humanidad pacífica. Por dentro de los grandes organismos históricos palpita su sangre, luchando por diferenciarse según la varia distribución de sus elementos originarios; en los suelos nacionales, hipotecas de los tenedores de las deudas públicas, alienta la vieja alma de las antiguas tribus errantes, que se asentaron en un tiempo en campos de propiedad común. Los pueblos, que forman las naciones, empujan a éstas a integrarse, disolviéndose en el pueblo" (34).

El enfrentamiento Nación-pueblo se desgaja en la antítesis historia-intrahistoria y en la necesidad de la tradición eterna, sobre la que poder fundamentar la verdadera Nación: "Hay que hacer patria, asentando en la tradición el progreso; pero en la tradición honda, en la de debajo de la historia..." (35). Pero además de ese enfrentamiento, nos encontramos con el de Nación-Justicia, lo cual ha de conducir necesariamente a un examen del negativismo que en Unamuno conlleva la Nación. "... y que la justicia que es la razón práctica, está sobre la patria, y que si yo tengo limpia y firme conciencia de que mi patria se lanza a una aventura injusta, no debo secundarla ni servirla. Porque una cosa es ser hijo de una patria y otra ser siervo de una nación. Y la nación puede no ser madre, ni aún madrastra y sí sólo capitana" (36).

Es decir, a través de la utilización del método dialéctico y de la crítica de la Nación, de aquello que no debe ser la Nación, pretende Unamuno la construcción de la conciencia patriótica y de su concepción de la Nación. La patria debe dejar al individuo en libertad para aceptarla y para superarla a la búsqueda de la justicia y de la verdad. Unamuno se coloca, con ello, en una posición diametralmente contraria a la ortodoxia patrioter que surgió en España, después de la guerra de Cuba y que se agravó con el preludio y las consecuencias de la Primera Guerra Mundial. Su patriotismo, que se enmarcaba dentro de la dialéctica España-Europa, dialéctica que no puede resolverse en una antítesis simple, como tampoco en una síntesis,

no será nunca comprendido. Arrancaba, además, de su propia conciencia, del interior humano, para sobre él edificar la Nación, armonizándola con el hombre.

Poco a poco se irá decantando, en su pensamiento, una idealización elitista: Aquellos que elaboran la conciencia patriótica como una proyección de la conciencia interior son los que de verdad pueden dirigir los destinos de la Nación, frente a la inhibición de los demás. La Nación se afirma -dentro de la evolución unamuniana- por voluntad exclusiva de esos hombres determinados, superando los límites, incluso los geográficos, expandiéndose en el seno de las demás naciones. La Nación pasa a ser en su pensamiento imperio y dominio de voluntades, encuentro y ansia de dominio de unos sobre otros, bien entendido que no materialmente, sino espiritualmente. Paradójicamente, lo que podría llevar a un nuevo enfrentamiento, inicia, según él, el camino hacia la solidaridad universal. La dominación propuesta por Unamuno se sitúa en el terreno del pensamiento, de la voluntad, y no en el de las armas. Es la imposición del propio espíritu sobre el de los otros, que, a su vez, tratan de imponerse a nosotros. "... y esa legión de solitarios unidos en un común anhelo sois la conciencia de la patria. Y la patria se afirma por su voluntad de potencia, por su deseo de afirmarse y definirse hacia afuera, frente a las otras patrias de los otros hombres" (37).

Del intento de expansión, de la proyección humana exterior, nace la Nación -o la patria, con esa transformación que se observa en la propia terminología unamuniana-. Pero es necesario antes de formarla, haber forjado en nosotros mismos nuestra conciencia individual. La importancia que toma la conciencia en el pensamiento de Don Miguel hace que aparezca hasta en este tema, y le conduce hasta los extremos de concientizarlo todo. Puede así construir un sistema que parte del individuo, del hombre de carne y hueso, y que camina a la colectividad.

La colectividad nacional precisa, lógicamente, dentro del proceso unamuniano, avanzar hacia el exterior, lo cual supone una concordancia con el problema de España: "Y tu sabes que así como para tí no hay un problema interior distinto del exterior; que afirmarte dentro de ti es afirmarte frente a los otros y para ellos y en su servicio, así tampoco hay para tu patria un problema de política interior distinto del de política exterior. Que si queréis que vuestra patria sea fuerte, rica y libre -sobre todo libre-, será para algo más que serlo; será para que defina y afirme su alma en la humanidad y en ésta podáis definiros y afirmaros vosotros" (38).

El fin de la Nación no es simplemente el serlo, sino el ir a formar parte del espíritu de la comunidad universal, afirmándose a sí misma en ésta, merced al sacrificio de los hombres, que así conquistan su libertad y dan lugar a la conciencia nacional. "Y os conviene que la vida de vuestra patria hacia fuera sea trabajosa y dura, y os exija sacrificios, porque así, para llevarlos a cabo, tendréis que haceros libres..." (39).

El fin de la Nación se conecta, una vez más, con el fin del individuo. Ambos, Nación e individuo, deben regirse por el fin espiritual. Todo aquello con que se encuentra el hombre debe enderezarse al logro de ese fin. "...El fin de la vida es hacerse un alma, hacerse una persona. Y el que al morir se ha hecho una personalidad, ése no ha ambicionado, no ha rodeado, no ha cortejado, sino que fue derecho a su fin, que era él mismo. Y al hacerse, ha hecho, en cuanto de él dependía, su patria. Si uno de nosotros logra morir, habiéndose hecho un hombre, todo un hombre, ha contribuido más que nadie a hacer de su patria una patria humana, toda una patria, toda una Humanidad..." (40).

Es decir, en un cambio total de la óptica predominante en esta materia, Unamuno piensa que la nación, la patria, es la que depende del individuo, y no al contrario. Es el hombre quien, a través de la búsqueda de su finalidad espiritual, crea a la Nación, concientizándola, tal y como él lo hizo antes, logrando que la patria sea reflejo directo e inmediato de su individualidad, y que, por serlo, se armonice con las otras patrias.

Antes opinaba que la nación no merecía el sacrificio de ninguna vida humana, pero, en la evolución que se produce en su interior, la patria, la Nación, como proyección de la conciencia humana, puede exigir el holocausto de las vidas humanas, pasajeras. Ello no representaría más que el logro de la eternidad, ya que la Nación, en esta nueva concepción, no puede querer nada contrario al individuo. "Cuando te digan: "Tu patria espera de ti..." y luego esto o aquello, responde: "Mi patria no debe esperar de mí sino que sea fiel a mí mismo, a mi íntima idea, al mandato del zahondo de mi conciencia". Y esa tu íntima idea de ti mismo brota de lo íntimo de la conciencia de tu patria. Si ella, tu patria, no sabe bien lo que piensa, ni lo que quiere, ¿cómo va a saber lo que tú debes pensar y querer? Si ella no se conoce a sí misma, ¿cómo va a conocerte? La patria podrá exigirte la vida, pero no la conciencia; podrá pedirte que le des tu muerte -no ya tu vida-, pero no que te suicides moral e intelectualmente, no que encierres tu espíritu en la estatua que de ti mismo se presenta" (41).

El idealismo unamuniano se nos presenta claramente esbozado. Hallamos en él importantes lagunas, ya que Unamuno no establece ningún aparato dentro de la Nación por el cual ese deber ser implícito pueda ser efectivamente exigido por la individualidad. Se limita únicamente a la pretensión de transformar a la Nación, a través de la concientización, dejando de lado los problemas prácticos de dicho planteamiento, sin superar la antítesis entre la idealidad y la realidad. Para él, lo importante es la finalidad humana -obsesión de su pensamiento- y a este fin subordina el concepto propio de Nación, su ser individual. "B.- Lo mismo da. Cuando un pueblo deja de ser un rebaño de mamíferos verticales, de bípedos implumes -así se les ha llamado-, meramente económicos; cuando como pueblo, como nación, tiene nombre propio, y al cobrar nombre propio cobra patria, entonces siente su finalidad eterna, y ésta es santificar el nombre de Dios..." (42).

El por qué y el para qué de la Nación quedan, en Unamuno, condicionados por la propia existencia humana, y aún más que por esa existencia por el convencimiento de que la finalidad del hombre debe conformar la finalidad de la Nación. La espiritualidad de que adolece Unamuno informa su visión sobre este tema. "Y para salir del caos, del bostezo, hay que proponerse una finalidad, y una finalidad humana y no animal. Y esa finalidad para una nación es expresar a su modo el nombre de Dios que hay que santificar; es celebrar su gloria..." (43).

¿Podemos decir, por tanto, que la evolución de Unamuno le ha dirigido hacia la necesidad de la Nación? Se perfila en todo el proceso una clara influencia: la separación unamuniana del socialismo y su negación -como analizaremos- de los conceptos del socialismo, entre ellos el de la interpretación materialista de la historia. Al mismo tiempo, deviene hacia una espiritualidad respecto de la Nación y de la propia historia, espiritualidad manifestada desde esa separación. Junto a ello, los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, en la que los hombres se agruparán en base a sus naciones. Todos estos sucesos conllevan la nueva posición de Unamuno: la esperanza de una unión fundamental, humana, que se ampare en la Nación. "¿Ha fracasado, pues, la Internacional? La que se quería formar prescindiendo de las naciones, sí, ésa ha fracasado. Ha fracasado la Internacional a la prusiana, o si se quiere, a la judeo-prusiana o pruso-judaica, la que tendía a convertir al género humano todo en un rebaño bien apacentado y bien abrigado y bien cuidado, y hasta bien entretenido; pero la otra, la Internacional que haya de fundarse sobre las naciones, teniendo a éstas

en cuenta y aceptándolas, sobre las personalidades individuales y colectivas para afirmarlas y desarrollarlas, esta Internacional no cabe decir que haya fracasado. Apenas si se inicia. Y ésta será la Internacional de los pueblos" (44).

Vemos cómo de la coactividad de la Nación, utilizando el poderoso instrumento de la crítica, camina Unamuno hacia la obligatoriedad necesaria de la Nación, en una lenta transformación de su visión primera y en la que destacan aquellos aspectos, más relevantes, que hemos señalado.

Y aún hay más. Con el tiempo, la Nación tendrá nuevos caracteres, nuevas funciones que desarrollar, incluso ético-pedagógicas. Pero estas funciones constituyen, como siempre en Unamuno, medios políticos para que el pueblo pueda llegar a gobernarse o, por lo menos, a tomar conciencia pública acerca de sus problemas. En este sentido, cabe resaltar la importancia de la función cultural. "La Patria tiene que ser un medio, cuando se convierte en fin, estamos perdidos. La Patria tiene que ser un medio para la cultura..." (45).

Con ello, Unamuno no sólo ha venido, al cabo, a afirmar la obligatoriedad de la Nación, sino a delimitar las funciones y el fin de ésta.

La Nación vendrá a ser un fenómeno colectivo y, también, un sentimiento que se crea en torno a ella. En cuanto a ese sentimiento, Unamuno pretende su separación de cuanto sea una actitud exclusivamente política. "... A nadie, sujeto o partido, grupo, escuela o capilla, le reconozco la autenticidad, y menos la exclusividad del patriotismo..." (46).

No se da cuenta de que tal vez su propia consideración sobre el tema constituya una exclusividad. Su pensamiento alrededor de la Nación se perfila, una vez más, como una manifestación del subjetivismo unamuniano, que nos dirige a los fines que a priori se ha propuesto él mismo sobre el tema.

3.2. El pactismo en la Nación.

La Nación, lo que Unamuno quiere que sea, se basa en el pacto, en el contrato, concepción muy manejada filosóficamente, pero que en Don Miguel adquiere un tenor propio. Por lo que respecta al campo del ser, no del deber ser, es evidente que la Nación no se ha fundamentado en el contrato. El pacto, por lo tanto, de que nos habla Unamuno se sitúa fuera de la histo-

ria, es intrahistórico, como él mismo reconoce: "... La doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores, es la que, después de todo presenta la razón intra-histórica de la patria, su verdadera fuerza creadora en acción siempre" (47).

Sin embargo, Unamuno comprende que ese pacto irreal, intrahistórico, sólo puede situarse como un ideal para el hombre, ideal sobre el que basar la solidaridad universal, una vez superada la delimitación que impone el mismo concepto de Nación: "... Rousseau proyectó en los orígenes del género humano el término ideal de la sociedad de hombres, el contrato social. Porque hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero contrato social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo. Este contrato libre, hondamente libre, será la base de las patrias chicas cuando éstas, individualizándose al máximo por su subordinación a la patria humana universal, sean otra cosa que limitaciones del espacio y del tiempo, del suelo y de la historia" (48).

Es decir, en un primer momento, en su pensamiento, la idea del pacto implica incluso la posibilidad de superar plenamente a la Nación, mientras que luego se transformará para encarnar la máxima expresión nacional. Así, una de las características importantes del pacto será el considerarlo como vértebra del pueblo, será la libertad, base de su composición. "... Se podrá decir que hay verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. Querer ser algo no resignarse a serlo tan sólo" (49).

Se trata de que la voluntad afirme a la Nación libremente. En última instancia, la necesidad de expresar la propia voluntad con relación a la formación y al destino de la Nación es una pura necesidad unamuniana. Es Unamuno quien precisa demostrar públicamente su asentimiento, para poder considerarse coautor, partícipe, al modo griego, de la Nación. Sin embargo, a pesar de esta exigencia, es claro que no se encuentra en la polis griega, que no se da una identificación entre la política y la ética de la España de aquel entonces. Sus llamadas serán interpretadas como originalidades, como paradojas de su exagerada personalidad. Aquello que él sentía como su mejor definición, era, precisamente, lo que le inhabilitaba para un mayor eco y transcendencia en todos los campos, y, particularmente, en el político y en el filosófico. Sus contradicciones pasarán de ser una anécdota a ser una categoría, como él mismo deseaba, sin darse cuenta del

peligro implícito en ello, y caminando hacia una radicalización total de su ser contradictorio, conduciéndose hacia el irracionalismo.

Con referencia, una vez más, al pacto, dirá: "... no de la muerte diferenciación feudal y aristocrática, sino del fondo continuo del pueblo llano, de la masa, de lo que tenían de común los pueblos todos, brotaron las energías de las individualidades nacionales" (50).

El pacto unamuniano se perfila, de esta forma, como intrahistórico, pero también como un concepto unificador de la Humanidad, precisamente por esa característica intrahistórica.

Unamuno no pretende construir unos argumentos basados en la racionalidad, lo cual le lleva a entremezclar apreciaciones de diversa índole. En todo caso, cabe resaltar la utopía unamuniana. Es una doctrina que sólo podemos concebir, como en Platón, en la mente de su autor. La interpretación de la historia de las naciones y de su futuro, desgajado en los tres patriotismos -que analizaremos-, así como la relación entre España y Europa y el análisis concreto de la Nación española, constituyen una expresión particularizada del insigne vasco. Y una expresión que no trata de establecer una correspondencia con la realidad existente, de la que se separa paulatinamente. Por todo ello, la idea del pacto se halla en consonancia con su concepción total en torno a la Nación. La asociación libremente establecida entre los hombres otorga a la Nación un contenido espiritual, sobre el que asentar un futuro idealizado de fraternidad universal. "Una hermandad, sí, una hermandad que será la patria al cabo, porque lo más hondo de ésta tiene que ser el ser ella una asociación para el trabajo, la explotación en común de un solar y la roturación también de un solo suelo espiritual, de una tradición. Y el mayor trabajo a que la hermandad patriótica ha de aplicarse es el de hacer patria y rehacerla y trahacerla, no encadenándola a forma alguna de tradición, sino tomando a la tradición como sustancia del progreso, rotas sus pasajeras formas. Que no sea la tradición hacienda heredada de cuya mezquina renta se viva, sin acrecentarla, como ociosos hidalgos de gotera de la inteligencia, en sordidez espiritual, enterrando los menguados ahorros. No hay ni institución ni doctrina alguna consustancial con la patria..." (51). Supuesto filológico de la aproximación "hermandad-patria" podría ser la forma "patría", entidad cuasi-política en tiempos arcaicos.

El pacto sería, pues, la forma que se aplicaría sobre la materia, sobre la tradición eterna, sobre el fondo intrahistórico. Unamuno trata

de separar el concepto de Nación de las estructuras e instituciones sociales. Si se pretende el logro de un concepto más genérico, más abierto, de la Nación, será, preciso, desgajar este concepto de todos aquellos términos que impliquen una delimitación. Los únicos posibles condicionantes, para Unamuno, serán entonces la intrahistoria y el pacto, que es, también, expresión intrahistórica. A través de esta dualidad se dirige Unamuno a la necesidad del concepto de Nación. "Hay un ejemplo en esto: indudablemente hay algo más humano que la patria, pero hoy, en las condiciones históricas, la patria es un hecho mejor o peor, pero un hecho real, y no tomarlo en cuenta como tal es separarse de la realidad" (52).

En este aspecto, hay que constatar la originalidad unamuniana al aplicar un concepto como el del contrato no a la idea del origen del estado de sociedad -que examinaremos en su momento-, sino en relación con la formación de la Nación. Esta idea sin embargo no aparece en un primer momento en su pensamiento como una realidad, sino como un ideal que sería preciso alcanzar. Se mueve, por lo tanto, todavía en el terreno del deber ser utópico, que, de alguna forma, no le abandona en la exposición del tema de la Nación.

3.3. La Nación: espiritualidad y materialidad.

Unamuno a partir de su cambio hacia una espiritualización, hacia 1897, denominada por algunos de sus contemporáneos como "pseudo-mística", interpretará apasionadamente el concepto de Nación, e intentará que ésta sea algo más que una concepción, pretenderá convertirla en una religión civil. "Es preciso elevar el sentimiento de la patria hasta la altura de un sentimiento religioso, anticipación del sentimiento de otra patria, que si no es más que un sueño, el soñarla es ya un principio de vida" (53).

De esta forma, nos encontramos con una nueva dialéctica, la existente entre una patria terrenal y una patria espiritual. "Hay que erigir sobre la patria del terruño la patria espiritual, que sea el comienzo del reino de Dios, ya que el Cristo nos enseñó a pedir día a día el advenimiento de su reino. Venga a nos el tu reino, y no "vayamos a tu reino", sino venga él a nosotros. Y ese reino no vendrá si no lo traemos, pues en las Escrituras se nos dice que el Cielo padece fuerza" (54).

La patria material es un medio, un instrumento para que el hombre

pueda cumplir lo que Unamuno considera el fin transcendental de éste. La referencia de una patria -empleando el cambio terminológico del propio Unamuno- a otra es la referencia de un sistema concreto a un sistema ideal, al modo platónico.

La espiritualización que se ha producido en el interior del autor hace que éste pretenda trasmitirlo a todos los campos, y consiguientemente, la evolución del concepto de Nación al de patria. Así, por ejemplo, en fechas anteriores, Unamuno afirma encontrar una gran diferencia -aunque no explica el por qué ni el cómo de ella- entre nación y patria: "Y de aquí podría pasar a indicarle la gran diferencia que hallo entre nación y patria, tan grande que suelen aparecérseme tales términos como contrapuestos..." (55).

Sin embargo, observamos cómo, poco a poco, el término de patria comienza a sustituir, en sus citas, al de nación, indicando con ello una evolución y una preponderancia de cierto tono sentimental, cuasi religioso, tal y como él mismo quería. La patria indica esa corriente espiritual de su doctrina, que le ayuda a enfrentar la idealidad a la realidad.

La patria terrenal se afirma como una base, como el sustento de la ideal: "... Nada más íntimo, nada más enlazado que la religión y la patria. La patria no es acaso más que una preparación para la patria ideal, para una patria espiritual, que yo no sé bien dónde existe" (56). De alguna manera la patria ideal se vislumbra en su pensamiento casi como una solidaridad universal en el mundo de los espíritus. La patria espiritual supondría la superación, al mismo tiempo, de la otra, de la material, pero esa superación sólo se entiende, para él, como posible, una vez armonizado el hombre con la terrenal, una vez logrado el pacto.

La religión supone no sólo la base de la idealidad de Unamuno, sino que implica una delimitación para la patria terrenal. Pero esta religión de que nos habla no es ninguna religión oficial, sino simplemente el espiritualismo. Así, "El sentimiento religioso depura la patria, la ensancha y a la vez enseña a mirar al cielo..." (57).

Se produce en estos momentos una identificación entre el sentimiento religioso y el sentimiento patriótico; identificación, para Unamuno, necesaria desde el punto de vista del fortalecimiento del espíritu humano y de la solidaridad universal.

El valor de la solidaridad es lo que hace cambiar sustancialmente el pensamiento unamuniano, que rechazaba cualquier demarcación del hombre

y entre ellas la que imponía la Nación. Pero, ahora, "Tenéis que crear, tenemos que crear todos, la religión de la patria. Patria, en el fondo, es religión, religión, unión, enlace, solidaridad en fin y solidaridad en espacio y solidaridad ante todo y sobre todo en tiempo" (58).

Demarcación y delimitación que son superadas gracias al elemento ideal, a la idealidad, a la espiritualidad presentada por Unamuno. Ya no se trata de una Nación material que tenía su razón de ser, primordialmente, en la tierra y en los intereses económicos que ésta conllevaba. Este simple sustento de la Patria, la tierra, es sólo base sobre la que construir la otra. ¿Por qué? Porque la patria espiritual debe ir ligada al hombre, con independencia de su valor económico o de los títulos de propiedad que posea: "... No hay más patria con porvenir que la patria espiritual, la que llevamos en el alma, concentrada allí a presión de siglos; el terruño, el mezquino terruño no debe ser sino nuestra verdadera propiedad, la de la Humanidad. Si una no sirve ¡a otra!" (59).

La patria espiritual comienza a tener en el pensamiento unamuniano un carácter propio, comienza a afirmar no sólo su superioridad con respecto a la otra, sino que se configura como la única posible. La otra es nada más que un instrumento válido, que, a veces, es utilizado para fines diferentes del que le atribuye Don Miguel. "A esto ponen trabas los explotadores de los suelos patrios, los fomentadores del absurdo patriotismo, los que teniendo a todas horas en la boca la voz patria, aborrecen la verdadera patria humana, la santa patria desligada del espacio, la santa solidaridad humana. La patria está en el espíritu y no en unas colinas o unos pedruscos viejos" (60).

Todas estas consideraciones vienen influidas por su deseo de dotar de un fin a la Nación. Esta no puede existir por el mero instinto de conservación, de supervivencia. "... Una nación necesita tener un alma y una conciencia y visión de su destino, y cuando esta conciencia no surge de abajo de la masa misma, tiene que venir de arriba. Una nación, como tal nación, no puede subsistir sin otro ideal -si es que éste lo es- que conservarse y enriquecerse. Lo de la reconstrucción interna es una frase muy cómoda para ocultar la penuria de un ideal nacional que sea razón de ser de la patria" (61).

El ideal, en opinión de Unamuno, de la Nación, no puede ser un mero impulso económico, ni tampoco el interés exclusivamente conservador del "status" social establecido. Todo ello lo ha rechazado Unamuno en varias

ocasiones. La nación o es espiritual o no es nada, o no tiene condición de nación. "¡Razón social! Cuánto no dice esta expresión preñada de enseñanzas. La razón social suele ser anónima, es decir, impersonal. Real, muy real sin duda, demasiado real a veces, pero sin personalidad verdadera. Porque no debe dejarnos engañar eso de las personas jurídicas. Digan lo que quieran las ficciones del derecho, la persona, la verdadera persona, es individual siempre. Y una patria que se convierta en una razón social, con su ejército correspondiente, claro está, para guardar la caja, podrá ser una patria real, una patria de cosas -incluyendo entre éstas a los hombres-, pero difícilmente llegará a ser una patria personal, una patria de almas" (62).

¿Qué es lo esencial, para Unamuno, de la Nación? Esencialmente, el que esta Nación, de igual forma que ocurría con el Estado, asegure dentro de ella la individualidad, la personalidad humana. Si nos quedamos en una concepción material y primaria de la Nación es evidente que ésta sólo puede ser un cúmulo de factores e intereses, de movimientos económicos. Pero ya hemos visto cómo el concepto de Nación sufría una evolución en Unamuno, como surgía en él la necesidad de configurar otra concepción relativa a la Nación, espiritualizarla lo mismo que al hombre, para lograr la armonización del hombre con el fenómeno colectivo nacional, para lograr el aseguramiento del individuo. La elevación conceptual de la nación y del patriotismo, por mor del ansia de espiritualidad, constituye además un límite para la Nación y para el patriotismo. "Porque el patriotismo puede llegar a ser religión, y una religión pagana, repito, cuando trata de sustituir en el corazón del hombre a la otra, a la religión cristiana sobrenacional, universal, o sea católica. Pero católica en su sentido más estrictamente etimológico, esto es, universal. Universal por oposición a particular, a nacional, pero no por oposición a individual. Y digo esto porque lo individual es lo más universal que cabe. Los técnicos de la lógica escolástica dicen que los juicios individuales se equiparan a los universales. Y ¿qué es lo que hace la religión, una religión de veras católica, esto es, universal, sino unir el individuo a la especie, el hombre a la humanidad, por encima de todas las divisiones de castas, de clases, de oficios y de naciones?" (63).

El patriotismo y la Nación son válidos mientras no encuadren al hombre en unos límites estrechos y mientras supongan la base para la patria espiritual. La Nación, en el Unamuno de estos años, superado el materialismo,

es el cauce idóneo para el fin esencial. Sin embargo, este medio, este instrumento, se encuentra claramente delimitado por la universalidad, por la solidaridad del género humano, que es la vía de la espiritualización.

A pesar de la evolución, hay una serie de constantes en el pensamiento de Don Miguel. Lo mismo que en la etapa de su socialismo, el camino para el hombre es la internacionalidad, el internacionalismo, que libera al hombre de los condicionantes que impone la Nación. Ahora, también, es la internacionalidad, pero no en el sentido, como antes, del encuentro y de la lucha común de los proletarios por encima de las naciones, sino que es una internacionalidad humana, que no diferencia en clases o castas. Lo que define a esta internacionalidad es el esencial fin idealizado al que se dirige. De esta forma, Unamuno entrelaza la religión y el patriotismo como caminos lógicos por los que el hombre llega a la Humanidad, garantizando su propia individualidad. "Sin patria, sin nación, no se vive vida civil, vida humana, y sin ella no hay religión ni vida espiritual íntima posible. Pero el patriotismo y la religión son dos valores espirituales que se limitan recíprocamente y al limitarse se fortifican. Un hombre religioso sin patriotismo es tan poco hombre como un patriota sin alguna religión universal, sea ella la que fuere. Y no se me diga que cabe universalizar el patriotismo y dar de él fórmula valedera para las patrias todas" (64).

El patriotismo unamuniano se ha convertido en un valor espiritual y como tal su ligazón con la religión es innegable, de forma que las dos, religión y patria, son sustanciales para el hombre. Una, para la conciencia pública, para vivir vida ciudadana, y sobre ella la espiritual. Y otra, para eliminar la restricción que supone, por sí misma, el concepto de patria o de nación. La patria, aun dentro de la espiritualidad, puede tener en sí, lógicamente, debido a los factores que la condicionan, aspectos materiales, aspectos que traten de subordinar al hombre y a los derechos de éste.

La unión entre el individuo y el linaje humano se produce a través de la Nación. Donde antes la patria material representaba la diferenciación humana por excelencia, ahora debe representar la patria espiritualizada, la unión humana. "De un lado, el individuo, de otro la humanidad. Y la patria uniéndolos. Pero la patria se limita por el individuo y por la humanidad. Hay derechos individuales, aquellos por los que tan bravamente peleó la gloriosa Revolución Francesa, hay derechos del hombre contra los que nada puede en justicia, la patria, y hay derechos humanos, derechos

de la humanidad, contra los que nada tampoco puede en justicia. Ni para salvar a la patria -¡salvación aparente!- se puede faltar a la humanidad. Ni para ayudar a la victoria de la patria -si es que la ayuda- puede un cristiano, ni un hombre, un verdadero hombre, echar a pique el Lusitania. Y no basta que se lo manden, porque más que el rey manda Dios, el Dios de todos, no el Dios especial de un pueblo que se crea escogido" (65).

De esta forma, la idea de la unión del hombre con el género humano se manifiesta casi como una exigencia en el pensamiento de Unamuno: "...El deber de cada hombre es de esforzarse por salvar a la humanidad y esto por medio de la patria" (66).

El fin al que se dirige el hombre debe ser la unión con los demás, partiendo de la espiritualización de que parte Unamuno, pero una unión social, colectiva. Para conseguirla, la Patria material daría la base o el sustento. En consecuencia, tanto la material como la patria espiritual, serían necesarias para esa solidaridad humana. Es una mística de encuentro con la Humanidad. Así, para Unamuno, "... Y la patria es, como el mismo Mazzini decía, ante todo, conciencia de la patria y la fe en ella" (67). Es casi una fe que induce a los hombres a una comunidad de derechos y de deberes.

Sin embargo, se plantea una cuestión: el posible respeto de la patria material a los derechos y deberes del individuo. Hemos visto cómo Unamuno contraponía la individualidad a la universalidad, en cuyo camino de encuentro se hallaba la patria material, como un medio para la otra. Este medio, este instrumento idóneo se delimita por los propios derechos y deberes del individuo, a los que se ve obligada a respetar. ¿Por qué? Porque el verdadero fin de esta patria material es el de estar al servicio del hombre, el de procurar los medios para que el hombre encuentre su propio fin esencial a él mismo. La patria no puede hacer que el hombre pierda lo que le define como tal hombre, aquello que delimita no su propia vida, sino su conciencia de ser hombre, su esencial naturaleza racional y social: "... A la patria se ha de dar la hacienda y la vida, pero el honor, que es patrimonio del alma, ése es de Dios y sólo a El puede dársele. La patria puede pedirnos la vida o quitárnosla, pero no puede, no debe exigirnos ni la abyección moral, ni la abyección intelectual, ni siquiera la abyección estética. La patria puede pedirme la vida o aún obligarme, mal de mi grado, a que se la entregue, aunque yo estime que su causa no es justa, pero la patria no puede pedirme un delito, no puede pedirme que incendie pueblos indefen-

sos..." (68).

Unamuno contempla los sucesos ocurridos en la Primera Guerra Mundial, en los que la patria material vino a subordinar la conciencia humana a sus necesidades materiales y sociales. Todos los acontecimientos que se produjeron en aquel entonces, no eran, para Unamuno, más que indicativos que demostraban su teoría en torno a este tema, su pensamiento en torno a la necesidad de que sea el individuo y su conciencia el más imperioso límite que se pueda poner a la nación, porque de otra forma, si esta patria material sobrepasa estas demarcaciones, entonces ya no es el camino adecuado para la unión espiritual, para la patria espiritual. "Ni la patria puede ni debe llevarme a la abyección intelectual. La patria no puede exigirme que crea disparates; no puede ni debe oscurecerme la verdad. La verdad está por encima del patriotismo..." (69). Ha llegado, también, por esta vía al patriotismo crítico, que considera como el más firme soporte sobre el que poder construir una Nación, una verdadera Nación, garantía y defensa de la individualidad: "Y no se me diga que es esto predicar doctrinas destructoras de la patria, de la nación. Todo lo contrario. Es pedir una libre patria de hombres libres..." (70).

A pesar de todo ello, la patria material -con esas demarcaciones y limitaciones- sigue siendo, para Unamuno, el camino para el encuentro con la Humanidad, de forma que a la universalidad se llega por la individualidad, por el camino de lo particular. "Yo, patriota exaltado, casi chauvinista, me entiendo admirablemente con los chauvinistas de otras patrias, hasta de las que estimo más opuestas a la mía; pero a los cosmopolitas, a los universalistas no los entiendo..." (71).

Su universalismo, en todo caso, es inseparable de la singularidad, y entre los dos términos, entre la dialéctica universalidad-singularidad, el punto de encuentro de la patria material, como soporte y fundamento. El universalismo concreto, la universalización de lo individual, es incompatible con el individualismo abstracto, vagamente humanitario y libremente retórico contra el que reacciona Unamuno.

3.4. Evolución política del concepto de Nación.

El tema de la Nación sufre en Unamuno una importante modificación. En la época de sus colaboraciones en "La Lucha de Clases", nos encontramos,

frente a las naciones y sus gobernantes, a los "desheredados" de esas mismas naciones, hermanos que se unirán en un ideal solidario por encima de cualquier condicionante externo a ellos mismos. "Poco a poco va el hombre extendiendo sus nociones y considerando hermanos a los de otras tribus. Este progreso camina a borrar los sentimientos de patriotismo exclusivista y a corroborar los de solidaridad humana, y este progreso avanza gracias a la comunidad de ideal que la comunidad de sufrimientos ha engendrado en las clases desheredadas de las naciones todas. Los dueños de los suelos patrios seguirán cantando la vieja canción patrioter, los que sólo tienen sus brazos, el suelo que ocupan y el cielo que les cubre, saben que en todas partes son aquéllos los mismos, que todos ocuparán lo que pisen y que es uno mismo el cielo que cubre a todos" (72).

Vemos cómo, de estas consideraciones, escritas en 1895, la consecuencia será la negación de cualquier exclusividad, de cualquier demarcación impuesta al hombre, en este caso, la negación de la Nación y del patriotismo. La Nación, en estos momentos, para Unamuno, se halla en manos de los acaparadores de los medios de producción, y también en manos de los partidos políticos, de las banderas y de los símbolos. Por encima de ello, serán los "desheredados" los que unamunianamente tienden a cumplir con un ideal de solidaridad humana. Ideal que sirve, en las circunstancias en las que escribe en esta etapa, de justificación a la Nación, a las nacionalidades como un paso preliminar para la idealización superior. Es decir, en algunos momentos -incluso en la misma época- pretenderá partir de la base nacional, y, en otros, superar dicha base. Así, como ejemplo de la segunda posición: "Lo más grande acaso del socialismo es ser internacional; es la base de la federación humana, para cuya preparación tan sólo se justifica la formación de las grandes nacionalidades" (73).

Unamuno se sitúa dentro del socialismo, haciendo coincidir su aspiración al ideal de unión humana con dicha corriente política. Sin embargo, el concepto de Nación del primer Unamuno no puede atribuirse solamente a la influencia del socialismo, sino que hay que considerar la propia personalidad del autor. Unamuno siente la necesidad de abstenerse de cualquier tendencia exclusivista, de cualquier posición que pueda apreciarse como dogmática. Así, el patriotismo que, en ciertas circunstancias, tendrá su plena justificación, en otras, recibirá su total rechazo. ¿Por qué? Porque Unamuno considerará ese patriotismo como imperfecto, como incompleto, por cuanto sólo representa intereses de una clase determinada. "Obsérvese bien todo

movimiento patrioter y exclusivista, todo lo que tienda a dividir pueblos y levantar un pie más las fronteras y se verá que en primera, segunda o vigésima instancia anda de por medio el interés de los patriotas dueños del suelo patrio, o de los acaparadores de cualquier cosa y de cualquier clase que sean" (74). La patria no es, para Unamuno, más que una "cosa" susceptible de apropiación por los capitalistas.

Posteriormente, la clase gobernante representará ya otros intereses, no sólo económicos, pero, en cualquier caso, el patriotismo nunca implica en Unamuno una visión totalizadora, sino, muy al contrario, una óptica particularizada del mundo y de sus problemas.

Preocupado siempre por el dogmatismo, no se dará cuenta de que su posición -que niega lo que no comprende, lo que, en definitiva, no puede comprender porque no lo siente como persona- es otra versión dogmática. En algunos aspectos, como han resaltado autores, entre ellos Elías Díaz, esa llegada al dogmatismo supondrá también una llegada, aunque no total, al irracionalismo, una llegada a una permanente, sobre todo en los últimos años, evasión de la realidad, cuando no, una interpretación subjetivista de esa realidad. Ahí es donde radica el drama unamuniano, lo que le ha restado importancia y eco de actualidad en la vida pública española, pese a su figura de coloso intelectual.

En otro de los ensayos publicados en "La Lucha", vuelve a afirmar ese criterio que mantiene sobre la Nación: "Hay entre los hombres y los pueblos diferencias, unos hablan un idioma y otros otro, estos tienen tales costumbres, y tales otras aquéllos. Así se constituyen diferentes agrupaciones que forman otras tantas patrias. Pero hay lo que podríamos llamar patria espiritual, la comunión de un grupo mayor o menor de hombres que se asemejan entre sí más que a los otros, y la patria que constituye el suelo" (75).

El problema esencial que se le plantea a Unamuno, para aceptar el concepto de Nación y el patriotismo derivado, es la cuestión social. Así considerará que el patriotismo no es más que un conceptualismo, vacío de todo sentido social, y, por lo tanto, carente, también, de toda entidad ética, siendo la explotación del hombre, al servicio de una producción, manifestada de diversas formas. La diferenciación, innata en el género humano, es aprovechada por el capitalismo e incluso fomentada como base que sirve de sustento de un régimen económico. Así, el patriotismo, se viene a identificar, en Unamuno, con la acaparación de la tierra, con el mantenimiento de la paz armada y como un elemento favorable a la riqueza

de éste.

Hay que tener en cuenta lo que constituye unamunianamente una aspiración nunca satisfecha por completo, como es el ideal de encuentro solidario de la Humanidad. En la primera época, Don Miguel creará salvada esa aspiración en los márgenes del Socialismo, y de ahí su interpretación de la Nación, interpretación que, sin embargo, no podemos entender como materialista, puesto que lo que rechaza Unamuno de la Nación y del patriotismo es, precisamente, su utilización instrumentalizada al servicio de un materialismo, el capitalista.

La Patria, la Nación, incluso en estos momentos de decadencia española, de franco pesimismo, de abierta crítica, es, para el insigne vasco, algo mucho más importante que un concepto, que un instrumento, que un medio de explotación. La Nación es un ideal -agónico, si se quiere- clave en la sistemática unamuniana. Es el dolor por su propia Patria lo que le conduce al total rechazo, a veces arbitrario, del patriotismo entonces al uso. Recordemos lo que representó, aunque sea un tópico, la amargura generacional del 98.

Unamuno pone de manifiesto cómo en aquella época: "... Confúndese con frecuencia, la patria con el suelo patrio, y a establecer esta confusión y a mantenerla tiran los esfuerzos todos de los dueños del suelo patrio" (76). Si se llegara a tal identificación y la patria sólo fuera la tierra, perteneciendo ésta a unos pocos, en rigor sólo podrían considerarse patriotas los dueños de esta tierra, generando con ello un exclusivismo dogmático. Por ello, refuta plenamente esa identificación y esos efectos absurdos. La Nación unamuniana es una Nación plena, donde nadie pueda ser desligado de ella por factores económicos, políticos o sociales, donde la verdad pueda serlo enteramente, donde el individuo se sienta hombre. Ese es un ideal que confluye, al mismo tiempo, en la realidad observada por Don Miguel. Unamuno no quería mostrarse ajeno al hecho histórico de la Nación, pero tampoco al pueblo. "Mas en todos esos himnos que se entonan a la patria y en todos los patriotismos y patrioterías todas, sólo se revelan por lo común, cuando no un sentimentalismo huero, esfuerzos encaminados a corroborar y fortificar la esclavitud del siervo adscrito a la gleba" (77). Analiza ese concepto de la Patria, que se manifiesta, entonces, exclusivamente, como un medio para mantener al hombre sujeto a la tierra, trabajándola.

Indudablemente se encuentra bajo la influencia del Socialismo, aunque la crítica que realiza del patriotismo no va dirigida a la destrucción

del mismo, como predicaban los socialistas.

Se enfrentan paralelamente dos sistemas opuestos. Por un lado, la Patria, el concepto ideado por los capitalistas -en el Unamuno de estos años-, concepto que cree derivado del mantenimiento de un *status* social concreto, de un régimen económico proteccionista.

Por otro lado, la aspiración a lo que se revelará, más tarde, como el verdadero concepto de Patria, que, en estos momentos, Unamuno construirá a través de la vía negativa, mostrando lo que no debe ser el patriotismo.

En ese primer sistema, de 1895 y siguientes, Unamuno concibe a la Patria como la pertenencia exclusiva a unos pocos y el patriotismo como un concepto dogmático que sirve a esa finalidad. "La patria de los ligeros y proteccionistas de todos matices es el suelo que explotan y detentan y todo lo que de esta acaparación procede" (78). Se fija, sustancialmente, en un elemento que hay que destacar, la propiedad de la tierra, elemento que merece, también tratamiento aparte. Piensa que la propiedad, en general, es dominio privilegiado que crea toda una concepción político-económica que la justifica. En torno a esa propiedad aparecen argumentaciones dogmáticas. Todo ello tendería a pervivir en aquellas naciones en la que existía una imagen externa que favorecía su existencia, aunque la situación interna fuese claramente injusta. Por ejemplo, el Imperio Británico, en el cual, frente al reflejo de grandeza que se manifestaba al exterior, nos encontramos las descripciones de los hombres y mujeres de Charles Dickens, en pleno auge de la industrialización.

La situación en España era aún peor, según Unamuno. Junto a la misma injusticia social debía tenerse en cuenta la decadencia que representaba ante el exterior y la existencia de una burguesía pobre y artera, incapaz de acometer la menor labor de empresa. Todo ello, unido a las constantes guerras civiles, al paso por la Gloriosa de 1868 y la Restauración, motivaban un estado de cosas en el que cualquier observador con ánimo crítico no podía permanecer impasible. Esto le ocurre a Unamuno. Sobre estas bases, cualquier intento de adhesión al patriotismo, a la Patria, sólo podía entenderse como animadversión a lo que ésta debía ser.

Por otra parte, Unamuno, precisamente por rechazar todo cuanto supusiera un encuadramiento en el orden social establecido, tiende a la vía del internacionalismo, a la solidaridad internacional. Si la Nación no ha sabido ganarse el concurso de todos dejémosla para los menos y busquemos un nuevo concepto.

En el rechazo de ese concepto, considerado como elaboración de la burguesía, influiría la guerra. ¿Qué representa la guerra desde esta óptica? No se trata más que de un medio que se encuentra también en manos burguesas. La guerra no surge, por ejemplo, por las diferencias existentes entre las naciones, sino porque los burgueses de una y otra nación precisan de ella para conseguir mayores beneficios. La guerra se halla intrínsecamente unida al nacionalismo. Así: "... gran parte de la labor de la formación de naciones es para asegurar la posesión del suelo y de los medios todos de producción, a los que los acaparan, que las guerras no tienen otro objeto en fin de cuenta. Cuando dos naciones guerrear, al fin y a la postre se descubre que son los capitalistas de una y otra los que pelean unidos, sépanlo o no lo sepan, contra los proletarios de una y de otra nación" (79).

La Nación, unánimemente, no puede aliarse con un régimen que considera en trance de desaparición, con un sistema económico que ha cumplido su ciclo vital y que ha de ser pronto superado por otras corrientes, más aún en 1895, en plena colaboración con "La Lucha de Clases". De ese modo, a través de un método un tanto contradictorio, de un método negativo, podemos aproximativamente acercarnos a la esencia de la Patria.

Concluye diciendo que "La Patria no es el terruño; éste no es más que una condición de vida. ¿Cuántos infelices han ido al nombre de patria a morir defendiendo el predio del amo mismo que les esquilma!" (80).

Lo que determina la permanencia de las nacionalidades es solamente un criterio económico. Las naciones, según esta concepción, no perviven por una función que les impele a estar al servicio del hombre, ya que no han sido creadas para ello. Las naciones tienen su única razón de ser, en esta primera época, en sí mismas, entendiendo por la esencia de ellas lo que las condiciona desde una estructura económica. Así, "... No ven bien cuál es en el fondo la razón económica del mantenimiento de las nacionalidades y de la defensa armada de los suelos patrios, no se percatan bien de que la burguesía de todas las naciones forma una vasta federación inconciente que, apoyada en las bayonetas, mantiene sus privilegios" (81).

¿Cómo ha llegado Unamuno a estas afirmaciones? A través de un proceso que no puede entenderse sin contemplar antes lo que era Europa, particularmente España, a finales del siglo XIX. "Desde finales de siglo se hace clarísima la decadencia de este sistema de Estado, aunque no para los estadistas dirigentes, entre los cuales no hay ya ni uno solo de alguna importancia. Se agotan todas las combinaciones, alianzas y conciertos habituales;

confían todos, durante el tiempo de su función, en la tranquilidad exterior, representada por los ejércitos permanentes, y piensan todos en el porvenir como en una prolongación del presente. Y por todas las ciudades de Europa y Norteamérica resuena el clamor triunfal ante el "progreso de la Humanidad", demostrado diariamente en la longitud de los ferrocarriles y de los artículos de fondo, en la altura de las chimeneas de las fábricas y de las cifras electorales radicales y en el espesor de las planchas de acero de los acorazados y de los paquetes de acciones en las cajas de caudales..." (82).

Esta cita, del gran pensador alemán, Oswald Spengler, nos muestra certeramente la vida europea en el epílogo final del siglo XIX. Ante una visión así, espíritus como el de Unamuno, tenderían lógicamente a rebelarse, a desear ardientemente, no ya una transformación de la sociedad, sino de su misma Patria. El patriotismo unamuniano no puede ser catalogado. Escapa a todo análisis científico, para adentrarse en el complicado mundo de los sentimientos. Unamuno no piensa sólo en España, sino que, además, la siente. Este sentimiento, doloroso, no podía conducirlo a otra cosa más que a una crítica, a una no aceptación, de lo que se concebía como el patriotismo tradicional. En esa crítica influyen muchos factores, entre ellos, el ya señalado del Socialismo. Sin embargo, su consideración de la Nación, no se encierra en los estrechos límites que propone el Socialismo. Unamuno rechaza la Nación, entendida de la manera usual entonces, para lograr la Nación verdadera. Mientras delimita, a través de la crítica, aquello en lo que debe consistir la Nación, sus observaciones van impregnadas de un sarcasmo un tanto agrio, resentido, de intelectual que comprende el mundo que le rodea, pero que necesita imperiosamente, para ser, el cambiarlo.

Así, nos dirá: "... la enorme suma de iniquidades que suele encubrir el nombre de patriotismo..." (83). Debido a ello, considera que su voz debe alzarse en defensa de los intereses de aquellos que no pueden considerarse partícipes de un patriotismo, que es sólo manifestación del poder económico. Examina desde ese punto de vista todos los hechos que tienen lugar en la sociedad y en la Nación: "Lo más grande acaso del movimiento socialista ha sido hacer brotar la hermandad internacional de los sin tierra frente a la cofradía de los dueños de tierras, los patriotas por excelencia. Porque, sépanlo o no, están unidos por lo mismo que parece separarlos los propietarios todos de los suelos patrios y los tenedores todos de las deudas nacionales, y cuando los de dos naciones lanzan sus ejércitos uno contra

otro es que defienden mutuamente, con conciencia o sin ella, sus respectivos intereses frente a los derechos eternos de los pobres combatientes forzosos de última fila" (84).

Los patriotas se han convertido exclusivamente en los dueños de las tierras. Su rechazo, pues, en estos momentos viene encaminado a no dejarse encasillar al lado de ellos, en una negación total del deber ser que intrínsecamente comienza a elaborar en relación a la Nación.

Unamuno analiza la Nación desde la visión proporcionada por la lucha de clases, lo que conlleva necesariamente una estructuración de la sociedad. De esa sistemática, nace el concepto de patriotismo, que, por lo tanto, desde su origen, si partimos desde una óptica marxista, está aquejado de un mal endémico: la ausencia de generalidad. La Nación, examinada así, sólo es expresión de un grupo o de una clase social determinada, del grupo que crece y se mantiene a expensas de los otros.

Y esta interpretación es la que realiza Unamuno en la época de su socialismo militante y aún en años posteriores, hasta la pérdida de las colonias de ultramar. Incluso después, en muchos escritos, renace este análisis como una constante, que, sin embargo, ya no será la misma. ¿Por qué? Porque para entonces Unamuno habrá configurado lo que constituye una clave esencial de su pensamiento: la intrahistoria. El elemento intrahistórico se encuentra también, aunque apenas en esbozo, en sus escritos de 1894 a 1897 -cuando era socialista-, pero será más adelante cuando cobre carácter propio, dotando a la Nación de su verdadero componente.

Sin embargo, en esta época, de un acusado capitalismo, Unamuno, que no ha visto todavía la intrahistoria, no logra identificar el patriotismo con un ideal loable "... Los verdaderos patriotas son los tenedores de papel de la deuda, ellos son las firmísimas columnas del patriotismo, ellos son los que garantizan los gloriosos destinos a las naciones" (85). La guerra, que se ha convertido en un medio más para obtener mayores ganancias, ofrece a los capitalistas la posibilidad de salir beneficiados de ella y además de ser considerados como los artífices de la Nación.

La estructura económica da a Unamuno innumerables bases sobre las que sustentar su rechazo del patriotismo tradicional. El verdadero sentir de la Nación no puede quedar delimitado por los márgenes de la propiedad de la tierra o de la tenencia de papel del Estado. Desde este punto de vista sólo cabría decir, como lo hace Unamuno, que se está vendiendo a la Patria al mejor postor. Nada valen, en consecuencia, los intereses na-

cionales, puesto que éstos, llegado el caso, también pueden ser vendidos, y la independencia nacional, frente a otros países, se convierte en una quimera. La Nación, para el capitalismo, lo mismo que el hombre, pasa a ocupar un lugar secundario. Lo primero son los intereses económicos.

Unamuno, porque, en el fondo, quiere que España sea Nación independiente, que España ocupe un lugar preferente, que se identifiquen en ella el destino individual de cada español con el destino de la Patria, rechaza, desde lo más hondo de su pensamiento, ese patriotismo adocenado: "La base del patriotismo reflexivo, juicioso y razonado es la hipoteca patria" (86).

La Nación, en la evolución unamuniana, se basa en el concierto común de los hombres que la constituyen. La Patria no puede ser una entelequia, una utopía, pero para que tenga un sustrato material sobre el que fundamentarse precisa elevarse por encima de la materialidad. Sin embargo, en el capitalismo decimonónico, carece de idealidad superior, de forma que Unamuno concibe el cosmopolitismo, la solidaridad internacional, como un medio para superar el concepto de Nación. "Una de las más íntimas razones de ser de las naciones es el que sirven de garantía al pago de las deudas nacionales, o dicho en plata, que sirven de hipoteca para que unos cuantos señores vivan del trabajo ajeno" (87). Sólo como garantía de la estructura económica del capitalismo se concibe el concepto de Nación, para Unamuno, desde esa interpretación.

Por otra parte, la misma existencia de la sociedad militarista y de la carrera de armamentos, no podía favorecer la armonización de Unamuno con la Nación. Su inclinación al movimiento socialista es consecuencia del desencanto que le produce la Nación. Su ideal cosmopolita encontrará, indudablemente, reflejo en los ideales internacionalistas del Socialismo. Y también, para él, la Nación es el conjunto de explotadores que pretende mantenerse a través de la paz armada.

Hay que precisar, una vez más, que el concepto que tanto rechaza no es el ideal espiritual al que tenderá años más tarde. Este concepto criticado es justamente la esencia de lo materialista, frente al que alza la voz del internacionalismo: "Entre tanto, el Socialismo, fiel a su más fecundo carácter, al de ser internacional, prosigue su obra antipatriotera, y como las actuales nacionalidades, convertidas en vastos sindicatos de explotación y sus territorios en hipotecas de los tenedores de las deudas públicas, se basan en la paz armada y el militarismo..." (88).

De esta forma, pretendería, en esta época, el ideal de destrucción

de las naciones para fundamentar sobre él la unión de toda la Humanidad. "... creo firmemente que el fin de las naciones en cuanto tales está más próximo de lo que pudiera creerse -que no en vano el socialismo trabaja- y que conviene se prepare cada cual de ellas a aportar al común acervo de los pueblos lo más puro, es decir, lo más cristiano de cada una" (89).

Lo mejor de las naciones, para Unamuno, es, justamente, lo que después constituirá, en su pensamiento, el concepto de patria espiritual. Frente a él, contrapone la coacción del concepto tradicional. La Nación se le presenta como lo coercitivo, lo bárbaro, que impide que salga a la luz cuanto de bueno existe en el hombre. La Nación, además, encarna a la historia y a lo pasajero, términos que nos dan la clave de su siguiente evolución. "La nación, como categoría histórica transitoria, es lo que más impide que se depure, espiritualice y cristianice el sentimiento patriótico, desligándose de las cadenas del terruño, y dando lugar al sentimiento de la patria espiritual" (90).

Vemos, cómo, paulatinamente, Unamuno se va acercando a lo que será su pensamiento en torno a este tema.

La Nación pasa a ser un medio para lograr la unión confraternizadora, donde antes sólo era un medio de exclusión y de expresión del sistema social instaurado por la burguesía. Trata de potenciar los caracteres que forja la Nación en el seno del hombre que nace en ella. ¿Por qué? Porque, para Unamuno, se ha producido la diferenciación entre la España real y la España oficial. De la misma forma, la verdadera Patria, el sentimiento creado hacia ésta por los hombres se considera como un reflejo que nos conduce a hallar el verdadero camino hacia la Patria espiritual, hacia la Patria de todos. "... Cada día ahonda y se enraiza en mí más la convicción de que al hombre universal y eterno hay que ir a sacarlo del seno del hombre local y pasajero, que cuanto más de su temporada y más de su pago se es, es uno más de los tiempos y de los países todos; que no por vía de remoción y exclusión de diferencias, sino por inclusión y fusión de ellas, es como se llegará al hombre común. A la hermandad celeste que nos una y abarque a todos, hemos de llegar a través de los abismos terrenales de nuestro ser. Y velen ahí (sic), porque la patria es hoy por hoy el único ideal concreto en que quepa tomen carne los ideales económicos, religiosos y de cultura, siempre más abstractos que ella; la patria es el cuajador de los ideales humanos todos. Y aquí el culto a la patria, cuando por acaso existe, viene a ser o supersticioso o fanático..." (91).

A pesar del cambio de perspectiva que se produce con los años, Don Miguel tendrá siempre un cierto recelo con respecto a la Nación. La Nación simbolizará lo histórico, y, aunque nos encontremos abundantes citas que también relacionan la Nación con una espiritualización, si consideramos el pensamiento unamuniano en torno a lo histórico e intrahistórico, no dejaremos de percibir ese tono negativo, lo que no impide la superación de la coacción que antes observaba Unamuno en el mismo concepto. "Pero parece que se toma lo de nación en un sentido más espiritual, es decir, histórico, y lo de raza en un sentido más corporal, anatómico y fisiológico. Hay razas de caballos y de toros, pero no hay naciones de ellos. Ni siquiera los castores, las hormigas y las abejas forman naciones. La raza es, pues, un producto natural -tomando la naturaleza en oposición al espíritu-, mientras que la nación es un producto histórico" (92).

La Nación, sin embargo, frente a otros conceptos, como por ejemplo el de raza, es quien puede desenvolver mejor el desarrollo del individuo y quien proporciona, a su vez, el camino para otra patria superior.

En cuanto al factor económico, que Unamuno observaba con anterioridad en la Nación, también es superado, dentro de esa evolución. "... La patria es algo más que una razón social económica..." (93). Recordemos que eso era precisamente en el pensamiento del autor en las postrimerías del siglo XIX. Este cambio de actitud se debe al propio cambio personal. Unamuno precisa, en su evolución, que la Patria represente una concepción imperecedera, y, para ello, pretende desligarla de instrumentos e instituciones, históricas, que cree van a ser abolidos en los nuevos tiempos.

En la modificación de su pensamiento, surge otro concepto, el dirigismo, que va ligado a su nuevo pensamiento nacional. Pretende la creación de una élite que dirija al pueblo a la consecución de sus finalidades. Si el pueblo por sí mismo, por su hastío y rutina, es incapaz de forjar una conciencia y con ella formar a la nación, esta labor será realizada por otros. La nación es preciso que tenga un ideal. Cuando el hombre, el pueblo, el elemento intrahistórico, no le da a la nación una finalidad, se debe potenciar el dirigismo. Esta posición unamuniana ha sido fuertemente criticada, aunque hay que añadir que no es un pensamiento maduro y en el que Unamuno se estanque, sino que, al contrario, representa un período concreto que no alcanzará gran desarrollo y que será abandonado en los últimos veinte años de su vida.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 145.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 145.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 145.
- (4). Miguel de Unamuno, "La vida es sueño", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 175.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 175.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 175.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 175.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 175.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 176.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 176.
- (11). Miguel de Unamuno, "La civilización es civismo", 1907, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 307.
- (12). Miguel de Unamuno, "La vida es sueño", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 176.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 177.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 178.
- (15). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 67.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, pág. 128.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, pág. 142.
- (18). Miguel de Unamuno, Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1900 a 1901, en la Universidad de Salamanca, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 60.
- (19). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Círculo Mercantil de Málaga el 22 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 200.
- (20). Miguel de Unamuno, "Mazzini al pie del torreón de las Ursulas", 1915, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 588.
- (21). Miguel de Unamuno, "Sobre el regionalismo español", 1915, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 589.
- (22). Miguel de Unamuno, "Cartas al amigo", 21-12-1933, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, págs. 1026, 1027.
- (23). Miguel de Unamuno, "¡Muera Don Quijote!", 25-6-1898, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1195.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, pág. 1195.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., Tomo 7, págs. 1195, 1196.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, pág. 1196.
- (27). Miguel de Unamuno, "Junto al Cabo de la Roca", 1935, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 721.
- (28). Miguel de Unamuno, "De la enseñanza superior en España", 1898, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 765.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 765.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 765.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 769.
- (32). Miguel de Unamuno, "La regeneración del teatro español", 1896, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 906.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 906.
- (34). Miguel de Unamuno, "Paz en la guerra", 1897, O.C. Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967, págs. 293, 294.

- (35). Miguel de Unamuno, Discurso en Valencia con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 75.
- (36). Miguel de Unamuno, "Huitzilipotzli y Chimalpopoca", 1916, O.C. Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 623.
- (37). Miguel de Unamuno, "Cuestiones de momento (Intermedio lírico)", 1913, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 993.
- (38). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, pág. 993.
- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, pág. 993.
- (40). Miguel de Unamuno, "Breve diálogo sobre la ambición", 1914, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1031.
- (41). Miguel de Unamuno, "Nuestro yo y el de los demás", 1917, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1103.
- (42). Miguel de Unamuno, "A.M.D.G.", 1932, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1187.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, pág. 1188.
- (44). Miguel de Unamuno, "Sobre el supuesto fracaso de la Internacional", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1547, 1548.
- (45). Miguel de Unamuno, Conferencia dada en el Teatro de la Zarzuela de Madrid el 25 de febrero de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 178.
- (46). Miguel de Unamuno, Palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República, en 1935, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 460.
- (47). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 67.
- (48). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, págs. 67, 68.
- (49). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, pág. 68.
- (50). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, pág. 71.
- (51). Miguel de Unamuno, Discurso en los Juegos Florales de Almería el 27 de agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 119.
- (52). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Círculo Literario de Almería el 30 de Agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 125.
- (53). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Teatro Cervantes de Málaga el día 21 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 190.
- (54). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 190.
- (55). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 669.
- (56). Miguel de Unamuno, "Solidaridad española" (Conferencia dada en el Teatro Novedades de Barcelona el 15 de octubre de 1906), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 225.
- (57). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 226.
- (58). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 226.
- (59). Miguel de Unamuno, "Emigración", 28-11-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 671.
- (60). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 671.
- (61). Miguel de Unamuno, "Sobre el profesionalismo político", 1914, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1242.
- (62). Miguel de Unamuno, "La personalidad frente a la realidad", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1266, 1267.
- (63). Miguel de Unamuno, "Los límites cristianos del nacionalismo", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1303.
- (64). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1304.

- (65). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1304.
- (66). Miguel de Unamuno, "La esencia del liberalismo" (Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 250.
- (67). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 250.
- (68). Miguel de Unamuno, "Los límites cristianos del nacionalismo", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1304.
- (69). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1305.
- (70). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1308.
- (71). Miguel de Unamuno, "Sobre mí mismo (Pequeño ensayo cínico)", 24-11-1913, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 421.
- (72). Miguel de Unamuno, "La lucha por la vida", 1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 487, 488.
- (73). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 488.
- (74). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 488.
- (75). Miguel de Unamuno, "La Patria", 10-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 503.
- (76). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 503.
- (77). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 503.
- (78). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 504.
- (79). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 504.
- (80). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 504.
- (81). Miguel de Unamuno, "El militarismo", 31-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 514.
- (82). Oswald Spengler, "Años decisivos", Colección Austral, Ed. Espasa-Calpe. Madrid 1982, 2ª ed., pág. 41.
- (83). Miguel de Unamuno, "Paz y trabajo", 1-5-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 593.
- (84). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 593, 594.
- (85). Miguel de Unamuno, "El negocio de la guerra", 9-5-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 602.
- (86). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 602.
- (87). Miguel de Unamuno, "Hipoteca patria", 16-5-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 605.
- (88). Miguel de Unamuno, "Revista del movimiento socialista", 30-3-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 731.
- (89). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 645.
- (90). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 645.
- (91). Miguel de Unamuno, "España y los españoles", 1902, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 725.
- (92). Miguel de Unamuno, "Españolidad y españolismo", 1916, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 771.
- (93). Miguel de Unamuno, "La esencia del liberalismo" (Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 251.

CAPITULO 4. EL PATRIOTISMO Y SU AMBITO TRIDIMENSIONAL.

La crisis del patriotismo supone, en Unamuno, el surgimiento de dos fenómenos sociales diferenciados: el cosmopolitismo y el regionalismo. Ambos se nutren, en principio, de los entusiasmos que antes invocaba la Nación, pero que, una vez producida la crisis de ésta, se convierten en necesarios.

El regionalismo y el cosmopolitismo van creciendo paralelamente, ahogando al sentimiento patriótico, representando cada uno de ellos diferentes ideas.

El cosmopolitismo lleva en sí la idea de la solidaridad espiritual entre los hombres. Es la creencia en una gran patria universal que aúne al género humano. Para Unamuno, el cosmopolitismo representa el elemento intelectual, en tanto que el regionalismo es el sensitivo. El uno supone la abstracción del concepto de Patria, en tanto que el otro es su más rígida concreción.

Unamuno incide en una cuestión que aparecerá sustancialmente en todo su sistema: la separación entre el sentimiento y la razón, entre el elemento sensitivo y el intelectual. Esta separación, llevándola al tema de la Nación, nos reconduce a los dos fenómenos ya mencionados.

El verdadero sentimiento patriótico sería aquél que armonizase lo sensitivo y lo intelectual, aquél que lograra una concordancia entre la idea y el sentimiento. Para Unamuno no basta con amar a la Nación. Hay que buscar en ella la verdad, comprender y ahondar en lo que es su raíz esencial. ¿Y cuál es ésta? ¿El concepto de Nación? ¿El concepto de pueblo? La Nación, para él, ha sido, como ya vimos, un concepto manejado para los más diversos fines, entre los que destacaba, primeramente, el del mantenimiento del orden social establecido. La Nación es, comparativamente, la historia. El pueblo, el fondo intraconsciente, es la intrahistoria, que vive y se desarrolla por debajo de los acontecimientos de la Nación.

Los conceptos de Nación y Patria, manejados indistintamente, se presentan siempre en Unamuno en oposición dialéctica al pueblo.

De esta forma, el desencanto del patriotismo nacional da lugar al surgimiento del regionalismo y del cosmopolitismo. "Hace ya tiempo que viene cumpliéndose en los sentimientos sociales, por lo que a la Patria respecta, un curioso fenómeno, que cabe llamar de polarización, consistente

en que van creciendo paralelos el sentimiento cosmopolita de Humanidad y el apego a la pequeña región nativa. El regionalismo se acrecienta de par con el cosmopolitismo, a expensas del sentimiento patriótico nacional, mal forjado por la literatura erudita y la historia externa. A medida que se ensancha la gran Patria humana se reconcentra lo que aquí se llama patria chica o de campanario. Parece como que se busca en el apego al terruño natal un contrapeso a la difusión excesiva del sentimiento de solidaridad humana. Este fenómeno significa desde luego escisión polarizada entre el elemento sensitivo y el intelectual, entre el concreto y el abstracto. Se concentra la intuición sensible de patria a medida que se abstrae el concepto de ella, lo cual quiere decir que no están en perfecta compenetración y armonía. Y no lo están seguramente merced a la presión coercitiva y bárbara que se ha empeñado en casarlas en la Historia, según intereses de clase. Y esta escisión de los elementos constitutivos del patriotismo se cumple a expensas de las patrias nacionales, oficiales, de bandera, y se cumple para bien, por ser el necesario antecedente de una integración futura, en que volverán a concertarse y fecundarse el elemento sensible e intuitivo y el ideal y de concepto. Es un deber esperar que un día, rota toda presión impositiva y autoritaria, concuerden las patrias chicas todas en la gran Patria humana, la Humanidad misma, asiento del amor fraternal, como nuestras patrias de bandera lo son de odios de guerra y competencia" (1).

Todo ello nos muestra la posición unamuniana frente a la dimensión triádica del patriotismo: regionalismo, cosmopolitismo y el patriotismo nacional.

Unamuno analiza cómo el desgaste del concepto de Patria se ha debido a la imposibilidad de coordinar entre sí los dos elementos, el sensitivo y el intelectual. La Patria es la base sobre la que se afirman intereses de todo tipo, predominando los económicos. La Patria nacional es asiento de divisiones y enfrentamientos, de banderías, que impiden la plenitud total del ser humano: cumplir el ideal espiritual. Sobre este esquema y en este contexto aparecen las otras dos dimensiones, una vez producida la disociación de los elementos que debían armonizarse. El cosmopolitismo tenderá a lograr el ideal de solidaridad universal. El regionalismo representará el sentimiento, el apego al terruño. Ambos fenómenos, contrapeso el uno del otro, constituyen una reacción frente al patriotismo nacional, atento a intereses de clase.

Pese a la diferenciación entre los dos fenómenos surgidos, Unamuno no duda que se producirá una síntesis armonizadora, con el encuentro de las patrias chicas, de las regiones, en la Humanidad.

Es necesario recalcar y precisar la situación en la que se desenvuelve Unamuno, en una España dividida en continuas guerras civiles. El propio Don Miguel vivirá su infancia al fragor de una guerra y morirá entre el estallido de otra. Unamuno se sitúa como testigo de excepción de su época. Se limita a desarrollar, no un cuerpo doctrinal, sino su propia concepción de patriotismo, concepción que va indisolublemente unida a la propia experiencia. La definición política de lo que es en sí la Patria y el patriotismo va condicionada desde su origen. No es un concepto *a priori*, sino *a posteriori*, derivado de la situación presente de España y de la forma de entender a ésta y a su historia. El patriotismo llamado nacional se encuentra en franca decadencia, al mismo tiempo que la germinación de las ideas socialistas destruye el concepto tradicional de Patria. Este sólo ha representado determinados intereses a lo largo de la Historia. Es una realidad opresora, desde el punto de vista de Unamuno, que esclaviza al hombre, y, bajo su bandera, y amparándose en ella, se han llevado a cabo las más odiosas guerras.

Por lo tanto, una vez producida la crisis del patriotismo y partiendo de dicho presupuesto, se hace necesario analizar las otras dos vertientes del problema. Unamuno nos reconduce del concepto de Patria a su escisión polarizada y perfectamente justificada en su pensamiento. Pero esta escisión que, en un principio, aprueba, es más tarde rechazada por causas que examinaremos.

Así, pues, la visión unamuniana es la siguiente: la idea del patriotismo, la Patria, la Nación, indistintamente en Unamuno, no es una idea pura, sino que es resultado de unos condicionantes históricos y económicos que la determinan. Junto a ello, la división que hace del patriotismo en tres vertientes -regionalismo, cosmopolitismo y patriotismo nacional-, debido a que ninguna de las mismas armoniza plenamente el elemento sensitivo y el intelectual, y debido, también, a que en todas ellas impera, realmente, el factor económico.

Y mientras el regionalismo personifica un "... despertar de los sentimientos primitivos, que tienen su base histórica en la primitiva comunidad de tierras, una vuelta espiritual a los tiempos en que el comunismo agrario era una verdad histórica, poseyendo el trabajador la materia y el instrumento

de trabajo..." (2), y el cosmopolitismo el "... anhelo a la gran Patria, creada por el libre cambio entre las naciones..." (3), el patriotismo nacional encarna también otro contenido histórico y económico, el de la burguesía: "... del nacionalismo estrecho de la burguesía, explotadora del llamado suelo patrio, para mantener el monopolio del cual se han llevado a cabo las más sangrientas guerras y se han teñido de sangre de hermanos las banderas todas" (4).

Se pone de manifiesto la influencia del socialismo. Sin embargo, no podemos constatar el que Unamuno, al desarrollar tal análisis histórico de los tres patriotismos, esté llevando a cabo la proposición de Marx y Engels denominada como "la teoría general de las sociedades en movimiento". Tal teoría pretendía aunar, utilizando como método la observación y el razonamiento, el análisis histórico, el sociológico, y el análisis de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen, de las formas ideológicas, a través de las cuales los hombres toman conciencia de sus conflictos y los llevan hasta el final.

Si, según Marx, los hechos del hombre se convierten en un fenómeno objetivo, pretendiendo utilizar el análisis histórico para entender el hecho social, esto también lo encontramos en Unamuno. Pero Unamuno lo realiza, no para servir a la finalidad política de cambiar el mundo para fundar un determinado orden, sino para interpretar el universo tal y como se le aparece, desengañado de todo partidismo, y, en todo caso, intentando elevar al hombre por encima de la materia, hacia una espiritualización.

Pese a la insuficiencia del regionalismo y del cosmopolitismo, Unamuno dirá: "Esperemos el surgir del verdadero patriotismo del hondo sentir histórico popular, refugiado hoy, ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario, y el alto sentido ideal, que se refugia en el cosmopolitismo más o menos vago del librecambio" (5).

A través de la disociación, nos da la clave de la tradición eterna, de la intrahistoria frente a la historia, y de cómo la superación del patriotismo nacional se logra a través de las dos vías mencionadas.

Por otra parte, la necesidad de la bipolarización, del regionalismo y del cosmopolitismo, se manifiesta por otro camino, por el de la espiritualización. El patriotismo, una vez aparecida la constante unamuniana de la necesidad de eternizarse, representa el instinto pagano del hombre, en tanto que el cosmopolitismo, por ejemplo, supone, por el contrario, el cristianismo, en el sentido de unión de los hombres por encima de las

naciones. "... El patriotismo tal y como hoy se entiende en los patriotismos nacionales es un sentimiento pagano. Decimos con los labios que todos los hombres somos hermanos, pero en realidad practicamos el **adversus externa auctoritas**, y tenemos de la fraternidad la idea que tienen las tribus salvajes: sólo es hermano el de la misma tribu" (6).

Este patriotismo de que nos habla no es el mismo que aquél al que tenderá años más tarde. Este patriotismo que rechaza es un sentimiento dogmático y exclusivista, en base al cual el hombre se muestra como enemigo de sí mismo, instaurando en torno a él un estado de naturaleza primario, representado por la guerra bárbara e incivil entre pertenecientes a distintas naciones. Este patriotismo es el material y pagano, sobre el que se elevará, posteriormente, para construir lo que él considera -manifestación de la absolutez unamuniana- como el verdadero sentimiento patriótico.

Por lo tanto, la dualidad regionalismo-cosmopolitismo sería casi obligatoria para contrarrestar los males del patriotismo. Esta dualidad se ve acentuada en los años del Socialismo unamuniano, que son, precisamente, los inmediatos a la pérdida de las colonias de ultramar. Es un símbolo que conviene analizar dada la importancia que tiene en el pensamiento de Unamuno.

Para él, "Perdido nuestro imperio colonial y reclusos en nuestra pobre casa, no tardarán en surgir dos problemas sociales que absorberán a todos los demás: el que plantea el movimiento socialista obrero y el que impulsa el movimiento regionalista. Estas dos agitaciones tienen muchas más raíces comunes de lo que a primera vista parece, con presentar el uno carácter internacional y de sobrada restricción el otro. En Francia misma el movimiento descentralizador, federalista, se apoya en gran parte en el problema económico social. Van de par la atracción sensitiva a la patria chica, al terreno homogéneo, y la atracción intelectual a la gran patria humana. Tiéndese a una mayor y más perfecta diferenciación en virtud de impulso, conciente o inconciente, a una integración más alta y más compleja. Es un fenómeno de polarización entre el elemento concreto o sensitivo y el abstracto o intelectual del patriotismo" (7).

Es decir, la dualidad deviene como necesaria por la misma inutilidad de la Nación. Si el patriotismo nacional asumiera sus imperfecciones y descubriera sus errores, se produciría la armonización del hombre con la Nación, y, por ende, ésta se convertiría en camino idóneo para el fin humano universal.

Por otra parte, entiende Unamuno que la polarización entre el cosmopolitismo y el regionalismo no debe ser interpretada en detrimento del patriotismo nacional, ya que una cosa no conlleva la otra. El patriotismo nacional existirá siempre que tenga y cumpla una finalidad exterior e interior. Si no la realiza, las ansias humanas se verterán hacia las otras dos vías.

Pero, por sí misma, la Nación tiene finalidad propia. "Y no se tema por el patriotismo histórico nacional. Una nación sólo subsiste mientras tenga asiento natural económico y con ideal objetivo que cumplir" (8).

La Nación debe existir para una finalidad que sólo encuentra si no es mero objeto de especulación económica. Es decir, si la Nación encuentra en su interior la posibilidad de servir de asidero para el hombre, sea propietario o no. Como vemos, poco a poco, va llegando Unamuno a la necesidad de la Nación y del patriotismo surgido de ella, aunque, todavía, subsiste la bipolarización regionalismo-cosmopolitismo. "Hay un patriotismo más grande que el que anhela el mayor esplendor de la Patria en la historia y su predominio histórico; es el del que se pregunta cuál sea el fin de su propia patria en la felicidad temporal y eterna de sus hijos, y cuál su papel en la penosa ascensión del linaje humano al reino de la paz y de la caridad cristianas" (9). La ética cristiana, que no puede entenderse en Don Miguel como referencia a una Iglesia o religión, informa también el ámbito tridimensional del patriotismo, pues sirve de delimitación del ideal de unión entre los hombres.

Pero el patriotismo, en esta primera concepción, tiene una configuración muy distinta de lo que Unamuno quisiera que fuese: "... Lo que de ordinario llamamos patriotismo, el exclusivista, es cosa de la clase media en cultura" (10). En consecuencia, el cosmopolitismo y el regionalismo, vendrán a ser quienes cumplan con el ideal de integración humana. Y es expresión del método unamuniano que utilice, para el logro de esa finalidad, una dualidad que pudiera parecer antitética, pero que en su pensamiento no pretende serlo. ¿Cómo puede armonizarse un concepto concreto con uno abstracto?, ¿cómo puede compaginarse sin romper la coherencia de ambos términos? La dialéctica unamuniana no supone, sin embargo, la contradicción del uno por el otro, ni tampoco el necesario vencimiento de uno de ellos. La dialéctica unamuniana precisa del mantenimiento de ambos.

Por eso nos dirá: "Sobre base de común hermandad se asienta la diferenciación de los pueblos, y en el llamado internacionalismo apunta la integración final de todos ellos. Sólo por la integración y para ella la dife-

renciación se justifica, y sólo se cumple porque en su seno, cual íntimo motor, como inconciente resorte, palpita la armonía futura" (11).

Aunque pudiera desprenderse de lo citado la mayor importancia y validez del cosmopolitismo por encima del regionalismo, esto no es indicación suficiente para deducir que se produzca un anegamiento del regionalismo en aquél. Las imperfecciones de los dos términos conllevan al mantenimiento de ambos, ya que Unamuno preconiza la desaparición, en estos momentos, del patriotismo nacional. Más tarde, pretenderá la construcción del mismo a través del camino de la crítica. Pero, mientras tanto, se le aparecen como válidos, el regionalismo y el cosmopolitismo: "Por esto repito lo que antes de ahora he dicho: que los movimientos regionalistas, generales hoy, y el movimiento internacionalista, aunque parecen excluirse, tienden a completarse. A medida que el "sentimiento", más bien la sensación de patria, el sentimiento cordial y primitivo, el amor al rincón nativo, se precisa y define, extiéndese y se purifica la "idea" de patria. Aquel sentimiento se intensifica calificando su objeto, y esta idea, agrandándolo, "extensifícase"; crece aquél en compensación cuanto en extensión ésta crece, y se fundirán al cabo, dando el uno la materia sensible, la forma ideal el otro. Y entre ambos revuelven en su fondo mismo el patriotismo puramente histórico, libresco no pocas veces, al de las más de las actuales nacionalidades, hijas de la guerra y de la rapiña, patrias que se basan en la apropiación del suelo y culminan en un ejército. Pero patrias que tienen una función que cumplir, y es preparar la integración futura y servir de escala a la concepción de la gran patria. El que mi paisano, el aldeano vasco, el que no distingue más que entre *eúskaldunak*, los que como él hablan, aquellos con quienes en su "euskera" o vascuence puede entenderse, y *esdaldunak*, todos los demás, los que hablan cualquier "erdera" o lengua extraña, el que ese mi país se sienta español, de una España ideal, puesto que no conoce, es un medio pedagógico para que llegue a sentirse hombre, hijo de la tierra, ciudadano del mundo" (12).

Por ello analizaremos separadamente las tres dimensiones del problema, así como evoluciona hacia un patriotismo crítico.

4.1. El regionalismo.

El regionalismo es lo que Unamuno denomina, a veces, como patriotismo

de terruño. Su visión, en este punto, encubre, en cierta forma, un contenido económico. El regionalismo que nos presenta Unamuno, tal y como él mismo nos indica, no es amor a la tierra chica donde se ha nacido, sino apego a ella, lo cual conlleva unos condicionamientos diferentes. El regionalismo representa, también, el elemento sensitivo o intuitivo del que ya nos ha hablado. El hombre, el labriego, el aldeano, siente la tierra en cuanto que, en sus necesidades, depende directamente de ella para subsistir. Esta dependencia económica le conduce a un determinado régimen: consumir lo mismo que produce, lo que le da la tierra con su trabajo. No posee, por lo tanto, la tierra, sino que, en opinión de Unamuno, se encuentra poseído por ella. Y unamunianamente podríamos decir, incluso, que es "consumido" por la propia tierra, en una trasposición a este tema de la dialéctica amo-esclavo.

En consecuencia, estamos descubriendo los errores y las imperfecciones que Unamuno observa en el regionalismo, con lo cual se está destruyendo una de las vías. Donde antes se descubría el aspecto positivo, ahora Unamuno nos revela lo que de negativo pueda presentar el regionalismo.

Ya no es un sentimiento patriótico, sino una dependencia económica. Si, por definición, el patriotismo implica sentimiento de amor, en Unamuno, en el regionalismo, primariamente, nos presenta la subordinación del hombre a la tierra. "Toda la historia humana es la labor del hombre forjándose habitación humana, toda la civilización tiende a desasir al Hombre de la tierra, a libertarle del terruño, a que sea él quien posea a ella, y no ésta a él. Desasido de la tierra, la querrá el hombre, porque el labriego que de ella vive, le tiene apego, no amor. Amor le cobra el artista que la siente, el sabio que la comprende" (13).

De esta forma, se evidencian los males del regionalismo y cómo éste implica, también, un cierto sentido material y económico, en el mismo sentido en que ocurría con su rechazo del patriotismo nacional. Así, "El apego al rincón natal, al valle o llano que nos vio nacer, al terruño en que sudaron nuestros padres y a la aldea en que viven los camaradas de nuestra infancia, es el sentimiento de aquel que labra su propia tierra, del capitalista obrero, del que produce realmente con medios productivos suyos, del que produce para consumir sobre todo, puesta en el consumo la intención casi siempre" (14).

Sólo sintiéndose el hombre propietario de la tierra lograría sentido el regionalismo. El elemento sensitivo conlleva una sumisión a la tierra,

una esclavitud que no resuelve el problema derivado del rechazo unamuniano del patriotismo nacional.

Considera, también, un aspecto positivo en el regionalismo. Para él, éste es quien mejor expresa el fondo intrahistórico. Así, de la misma forma que opone lo intrahistórico a lo histórico, opone, también, el regionalismo al patriotismo nacional. "Es una de las concepciones más erróneas la de estimar como los más legítimos productos históricos las grandes nacionalidades, bajo un rey y una bandera. Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de las exacciones autoritarias" (15).

A pesar de los defectos que ha encontrado en el patriotismo incompleto del regionalismo, reconoce el valor que éste tiene en sí, encerrando un concreto sentir intrahistórico, que, por otra parte, se relaciona con un sistema de factores económicos, en el que la propiedad tiene un carácter predominante. Así, "Podrá ser estrecho, pobre, raquítico, el concepto de patria que tenga el aldeano, que nunca ha visto más allá del horizonte de su aldea; pero es, sin duda alguna, un concepto profundamente histórico, un hecho histórico, no un suceso más o menos durable. En él se condensan las raíces vivas, sensitivas y concretas del patriotismo. Es, históricamente, más hecho este sentimiento que arranca de la primitiva comunidad agraria que la patriotería del gran propietario de tierras, que las explota con administrador, que acaso no las ha visto nunca y que es incapaz de distinguir la cebada del centeno" (16).

Como vemos, para Unamuno, resulta imposible establecer una determinada concepción política, filosófica o jurídica, sin conectarla con el hombre concreto, de carne y hueso, a la par que con un análisis de los hechos sociales. De esta forma, cuando está analizando el regionalismo, no puede sino contemplarlo a la luz del aldeano, del labriego, y ponerlo en oposición al patriotismo del gran propietario. Al mismo tiempo que contrasta dos conceptos distintos, el patriotismo regionalista y, con un tono peyorativo, el patriotismo nacional, está enfrentando, también, dos determinadas clases sociales, con relación a una circunstancia común, que es la tierra, la propiedad de la tierra. Mientras el aldeano, el labriego, vive del trabajo propio de la tierra, de lo que cultiva; el otro, el latifundista ni siquiera puede tener apego a esta tierra, porque ni la conoce ni depende de ella

para subsistir.

Si el regionalismo decía que era, más que amor, apego a la tierra, este otro patriotismo, el nacional, se le representa como un tipo de negocio económico, de comercialización, de explotación del hombre por el hombre.

Poco a poco, irá perfeccionando su concepción en torno a este tema. Nos ha descrito el "por qué" del regionalismo y el "para qué". Pero, ¿cómo lo entiende el propio Unamuno? "... Yo entiendo el regionalismo, no en la forma llorona y quejumbrosa en que lo cantan vuestros poetas; el regionalismo mío es el regionalismo agresivo. No quiero que el regionalismo de las razas consista en guardar lo suyo, sino en imponerse a los demás. Así, lo entiendo yo, incluso en materia literaria y filológica" (17).

El regionalismo imperfecto se agotaba en el amor al terruño, aún cuando realmente no era amor, sino subordinación a la tierra. El regionalismo subjetivista de Unamuno es un regionalismo de conquista, de dominio, de tratar de imponerse una región a la otra, y así tener todas una participación en común: la Nación. A esa participación unamuniana -en la que es evidente la evolución sufrida- sólo puede llegarse activamente, de forma semejante a lo que sucedía en la "polis" griega.

El regionalismo, en Unamuno, constituye una vía que debe, pese a todo, dejarse abierta, porque sólo, en definitiva, la conjunción de los tres patriotismos, da lugar a la armonización entre el elemento sensitivo y el intelectual, en contraste con su opinión sobre el mismo tema a finales del siglo pasado.

4.2. El cosmopolitismo.

En un principio, para Unamuno, el cosmopolitismo es otra visión económica: la superación de las fronteras existentes entre los terratenientes de unas y otras naciones. El nacionalismo tuvo su razón de ser en el proteccionismo, pero una vez producida la Revolución Industrial, la dinámica que conduce al librecambismo, es el cosmopolitismo el elemento útil. "El proceso económico-social moderno, mercantil e industrial, arrancando del libre cambio, trae el verdadero cosmopolitismo, la gran patria del espíritu, que del cambio se nutre, la gran patria humana" (18).

Así, pues, el tercer patriotismo conecta con el librecambismo. La

aspiración cosmopolita viene marcada por los intereses latifundistas, en una nueva explotación, y por el progreso librecambista.

Sin embargo, ello se plantea sólo en un primer momento, sufriendo, como todos los conceptos que tratamos en este tema, una evolución. A medida que la Nación y el patriotismo nacional vayan adquiriendo importancia en su pensamiento, se producirá la modificación del cosmopolitismo.

En el período anterior a 1898 y en los años inmediatamente siguientes, Unamuno se había inclinado -pese a la dualidad que sostenía- preferentemente por el cosmopolitismo, por entender que abría al hombre los caminos de la solidaridad universal, mermados por el nacionalismo y no conseguidos por el regionalismo.

Sin embargo, conforme va delimitando su ligazón a una España espiritual, cuyo símbolo es el quijotismo, irá, también, perfeccionando un sentimiento patriótico, con todas las características de la poderosa personalidad unamuniana, sentimiento patriótico esencialmente crítico, pero que será ya en su pensamiento insustituible, constituyendo el fondo y el punto de referencia de la actividad pública de Don Miguel. De esta forma, el cosmopolitismo ya no podrá representar el ideal de unión de la Humanidad. Los hombres expresan la Patria a la que pertenecen. "... He de repetir una vez más lo que ya he escrito varias veces, y es que cuanto más de su tiempo y de su país es uno, más es de los tiempos y de los países todos y que el llamado cosmopolitismo es lo que más se opone a la verdadera universalidad" (19).

Supone un desarrollo de lo mantenido por Unamuno con anterioridad. Considera que tanto es el hombre más universal cuanto más diferencial sea, cuando aparezca claramente definido por aquello que le caracteriza como individuo y persona, y, entre ello, la pertenencia a una Nación. El individuo, ligado a su Nación, intenta imponer su propio yo sobre el de los demás -ansia que en su opinión caracteriza a la universalidad-, lo cual le mueve a salir de los recintos de su Patria para dirigirse al Hombre por encima de las fronteras nacionales, pero habiendo partido de ellas.

Es decir, ya no es renunciando a lo propio, a lo personal, como logra el hombre el encuentro con los demás, sino potenciando lo propio, lo que Unamuno viene a concretar como lo más enriquecedor de la personalidad individual.

De esta forma, la vía del cosmopolitismo es abandonada, para concentrarse en la vía del patriotismo crítico.

4.3. El patriotismo crítico unamuniano.

Recordemos lo que Unamuno entendió, en su momento, por patriotismo: "El nacionalismo, el patriotismo de las grandes agrupaciones históricas, cuando no es hijo de la fantasía literaria de los grandes centros urbanos, suele ser producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes, de los landlords, de los señores feudales, de los explotadores de los latifundios" (20). El patriotismo no suponía más que la exaltación a un nivel superior, genérico, de la desigualdad latente, identificando a una determinada clase social como a su creadora.

Pero en el desarrollo de su pensamiento, comienza Unamuno a expresar el deber ser del patriotismo. Para él, sólo tendría sentido un patriotismo que aunara lo nacional y lo social. Es decir, el patriotismo unamuniano no puede configurarse simplemente como un concepto político, sino que es también una argumentación de carácter social.

Por otra parte, Unamuno pronto deja de considerarse ligado a la demarcación territorial y geográfica cuando habla de la Patria. La Patria no es la tierra, sino el resultado histórico de siglos de convivencia, que dan lugar a un determinado espíritu, revelación de la esencia del pueblo. Así dirá que "... No nos hace falta coger este puñado de tierra a los hombres de hoy, porque sabemos que lo es nuestro corazón. Nosotros mismos somos carne de la carne de nuestros padres, sangre de su sangre; nuestro cuerpo se amasó con la tierra de que se nutrieron ellos, y nuestro espíritu se formó del espíritu de nuestro pueblo. Allá donde voy yo, va conmigo mi patria, y lo que conmigo no llevo, suele ser lo que, bajo el nombre de ella, explotan los hijos de los conquistadores, los bárbaros de todos los tiempos" (21).

Unamuno intenta superar la propia existencia de lo que hasta entonces se había considerado como patriotismo, para caminar hacia éste por medio de la crítica y de la amargura generacional del 98. Configura un patriotismo basado, principalmente, en estos ingredientes y, también, en el elemento intrahistórico. Este elemento nos da la clave de una concepción sobre el patriotismo, que es más espiritual, ideal, que material. La patria al ser, esencialmente, y desde Unamuno, un producto intrahistórico, formado a través de generaciones, por lo tanto, producto espiritual, va con el propio hombre, independientemente del sustrato territorial, muy por encima de la tierra, instrumento de una clase social propietaria de ella, y que, en rigor, había

sido la sustentadora, según Unamuno, del patriotismo entendido a la manera tradicional. El concepto "patria" de Don Miguel se opone al de la tierra. ¿Por qué? Porque el de Patria, en Unamuno, implica participación humana, en tanto que el concepto de "tierra" viene a negarla.

Unamuno aspira a un ideal humano, de espiritualización, que supere las fronteras, que lleve al hombre al encuentro de sí mismo: "... El supremo producto histórico es el hombre, es el gran hecho de la Historia. Y la gloria del hombre es el ideal, y en éste, el ideal patriótico, la gran patria humana..." (22).

Reconoce el valor que puede conllevar en sí el sentimiento patriótico, pero este valor lo instrumentaliza al servicio de una espiritualización, de un ideal superior. Es decir, si este ideal se lograba, anteriormente, por la vía del cosmopolitismo, ahora tendrá que hacerlo partiendo del patriotismo nacional, pero del verdadero patriotismo, del que reúne los condicionantes exigidos por Unamuno.

Esta finalidad, ideal, encuentra obstáculos para su realización, uno de los cuales es el propio hombre, en tanto que otro es la existencia de una realidad social concreta, sobre la cual es preciso elevarse, tratando de lograr la unión del elemento sensitivo con el intelectual, que, disociados, sólo nos ofrecen aspectos imperfectos. Así, "Una de las circunstancias que más retardan el progreso es la disparidad que se ha creado entre el adelanto industrial y mercantil y el agrícola; la lentitud con que la agricultura camina, si se la compara con otras ramas de la producción. A medida que vaya corrigiéndose este desequilibrio dinámico (y más que económico, de cultura), a medida que vaya armonizándose el proceso agrario con el fabril y mercantil, irá armonizándose el patriotismo de campanario con el de humanidad. Borrada la funesta propiedad capitalista actual, convertida la agricultura en vasta explotación industrial, en libre aprovechamiento, aliviado el labrador por la máquina, que le permita mirar más al cielo que una que a la tierra que separa, ¿qué se hará del apego al terruño? Convertido en amor de artista a su obra, servirá de materia al ideal cosmopolita, será la base sentimental e histórica de un sentimiento conceptual y filosófico, si cabe así decirlo; el hombre amará a la tierra, que ha hecho, y este amor servirá de núcleo a la fraternidad universal. Entonces se verá patente e intuitivamente que la tierra ha sido humanizada por el hombre, entonces se vivificará el sentimiento patriótico por la fusión de sus dos factores: el que arranca del primitivo comunismo de tribu y

el que tiende al final comunismo universal..." (23).

Unamuno encuentra en la propiedad la institución que sirve para distinguir a los hombres. Por la propiedad el hombre se convierte en esclavo, rota la igualdad necesaria. Una vez liberado el hombre de la tierra puede ya elevarse a una confraternización universal, a una solidaridad que viene dada por la unión de la dualidad regionalismo-cosmopolitismo, hasta ese momento diferenciados. Se sitúa con ello en el terreno de la idealidad, tratando de poner ésta en contacto con el análisis de los hechos sociales. En cualquier concepción política que examine siempre la relacionará con circunstancias de la realidad concreta. Unamuno no es un filósofo, ni tampoco un hombre preocupado por la actividad política, absolutamente despegado de la sociedad. Digamos que una de sus características es la de presentarnos el mundo de su pensamiento en una aplicación práctica, como observador de las estructuras sociales que rechaza y que pretende transformar.

De esta forma, la disgregación del verdadero patriotismo en regionalismo y en cosmopolitismo se debe a un factor de tipo económico, tal y como Unamuno lo contempla. Lleva a cabo una interpretación de carácter materialista que supera a través de una espiritualización.

Por otra parte, nos encontramos con otra referencia de carácter político y que nos da la dimensión de lo que Unamuno entiende por patriotismo. Cuando dice que el patriotismo, el sentimiento patriótico se vivifica por la fusión de dos elementos, el del comunismo de tribu y el que tiende al comunismo final, nos está reconduciendo a los aspectos de la dualidad ya examinada. El comunismo de tribu, para Unamuno, representa claramente al regionalismo, regionalismo primitivo en que se consume lo que se produce. Se trata de las originarias comunidades agrarias. Y, por otra parte, el comunismo final es la idea igualitaria, la comunidad universal, el cumplimiento del ideal cosmopolita, la solidaridad humana. Y la unión de ambos términos nos dará el verdadero patriotismo como resultado.

Pero, ¿es ésta la realidad existente? Recordemos que el proceso había sido el siguiente: Unamuno llega al regionalismo y al cosmopolitismo por medio del fracaso y del rechazo del patriotismo tradicional. Si éste no había sabido crear una realidad más acorde con el hombre, entonces se debería llegar a su negación, y promover la escisión polarizada de los dos elementos, el sensitivo y el intelectual. "Y mientras llega este día, es necesario paso el de esta polarización; es, empleando un tecnicismo fuera de moda, la antítesis de la vieja tesis patriótica doctrinaria, antítesis que precede

a la síntesis final; es la diferenciación que prepara la integración suprema" (24). Como vemos, pretendía, a través de la utilización del método dialéctico, el logro de la aspiración a la fraternidad universal. Negando cuanto podía impedirlo, negando el nacionalismo, se lograba la escisión y, por ella, la síntesis.

Para ello, se limitaba a constatar una realidad existente: la división de la sociedad no sólo en grupos sociales, sino también en una serie de agrupaciones de carácter superior que, en definitiva, responden a estos grupos o clases sociales.

Consecuencia del estado de cosas que observa será la creación de su concepción sobre el patriotismo. El desencanto producido por el 98 da lugar, en él, primero al rechazo y a la crítica, y, después, a la construcción de lo que entiende por "verdadero patriotismo" partiendo de las premisas anteriores.

El concepto de Nación se vinculará, en Unamuno, primeramente a la burguesía. De ahí el deterioro, el desgaste de la imagen patriótica nacional. Bajo el nombre de las grandes agrupaciones históricas y del nacionalismo que defienden, se esconden las ganancias, el lucro burgués, la existencia de un Estado opresor.

Unamuno, hombre de su época, resalta todas estas cuestiones. Frente a la situación existente propone una labor de reconstrucción nacional, pero descubriendo los males del patriotismo y poniéndolos a la luz. "A la vez, sin embargo, de este proceso polarizante que se observa en el concepto y el sentimiento patriótico, parece notarse una recrudescencia de la patriotería nacionalista burguesa, grandes alianzas, pugilatos colosales, paz armada. Es la táctica del que resiste, es la formación de los grandes trusts, de los sindicatos gigantescos, frente a la unión de los que sufren. De aquí que la burguesía atice a unos obreros, en contra de otros, extranjeros, y aproveche el movimiento regionalista para falsearlo. Comprende que van enterándose los pueblos de que las guerras son un arma económica en que, conciente o inconcientemente, pelean los capitalistas de uno y otro bando contra los asalariados de las dos partes combatientes, un negocio más en que, por lo menos, se distraen entusiasmos cándidos y se destruye capital para salvar el resto de la baja del dividendo. La paz armada es un vasto sindicato de los explotadores de suelos patrios, de los grandes patriotas" (25).

Como consecuencia del desencanto, la dualidad regionalismo-cosmopolitis-

mo. "... Y es que el fruto de toda sumersión hecha con pureza de espíritu en la tradición, de todo examen de conciencia, es, cuando la gracia humana nos toca, arrancarnos a nosotros mismos, despojarnos de la carne individualmente, lanzarnos de la patria chica a la Humanidad" (26).

Pero de la disociación da un paso adelante para fundamentar el concepto de "su" patriotismo. "El desarrollo del amor al campanario sólo es fecundo y sano cuando va de par con el desarrollo del amor a la patria universal humana; de la fusión de estos dos amores, sensitivo sobre todo el uno, y el otro sobre todo intelectual, brota el verdadero amor patrio" (27). El patriotismo, el nacionalismo, es ya el encuentro, la fusión, de los dos elementos, representados por las otras dos vías del patriotismo.

Esto es así porque Unamuno ha comprendido, por fin, el verdadero significado de la Nación, ha desligado la exteriorización real de lo que ésta es de la idealidad que, en su pensamiento, debe ser.

Su claro antipatriotismo evoluciona hacia un ferviente patriotismo, aunque crítico. El antipatriotismo ya no es el mejor camino para la Humanidad. Los antipatriotas son aquellos que se han quedado, negativamente, en el concepto materialista de Nación, imposibilitados para sentir a ésta espiritualmente. "Los verdaderos y buenos patriotas se entienden mejor a través de sus respectivas patrias que no los antipatriotas, los humanitaristas de una humanidad abstracta y utópica..." (28).

Por otra parte, como ya ocurría cuando examinamos el concepto de Nación, trata de conectar su idea espiritual sobre la Patria y el patriotismo con el fin inmanente al hombre, con el ansia de eternidad. "Por mi parte, no acierto a explicarme un sólido patriotismo sin una cierta base religiosa. Claro está que no quiero decir precisamente base dogmática de una Iglesia determinada, sino que no me explico una patria que sea tal, un pueblo que tenga un cierto vislumbre de su misión y papel en el mundo no siendo que su conciencia colectiva responda, aunque sea por manera oscura, a los grandes y eternos problemas humanos de nuestra finalidad última y nuestro destino..." (29).

Por otra parte, la evolución del sentimiento patriótico le conduce a nuevas consecuencias. Irá anudando el patriotismo a la civilización, a cuanto representa el progreso humano, cuando, anteriormente, este patriotismo era considerado como aquello que retardaba el progreso. Opone el patriotismo a la ruralización, al regionalismo y al federalismo, es decir, a todos aquellos conceptos que supongan un menoscabo de la totalización

que, en su pensamiento, asume el patriotismo. Tratando de justificarse inicia un nuevo sendero en el tema que nos ocupa, como es el de la relación entre civilidad y patriotismo.

Así, "... El sentimiento de patria, de patria grande, de patria histórica, con una bandera y una historia común y una representación ante las demás patrias, siendo por ellas reconocida como tal, es un sentimiento de origen ciudadano. Nace, y si no nace, se robustece en las ciudades. El campo no engendra sino sentimientos regionales, de agrupación informe. El federalismo es rural en su origen, o si no rural enteramente, producto de pequeñas villas, de burgos reducidos; el unitarismo nace en las grandes metrópolis" (30).

El absolutismo de Unamuno -no en sentido político, sino conceptual- le lleva a criticar, ahora desde "su patriotismo", aquellas manifestaciones que antes consideraba como válidas.

De esta forma, es la ciudad y el sentimiento de cives, de ciudadano, que ella crea, lo que da lugar a la formación de una mayor comunidad histórica, a la formación de la patria. La civilización, representada en la ciudad, como contraposición a la ruralización, es el símbolo unamuniano del avance del hombre y de la sociedad, manifestación del ansia de imponer el propio yo sobre el de los demás. Y esta imposición no es algo peligroso, unamunianamente, sino estimable, que debe ser realizado por cuanto el deseo de dominación de unos sobre otros -dominación espiritual, se entiende-, producirá el encuentro de todos. Así, el patriotismo, al que ha evolucionado, viene a realizar aquel ideal al que se llegaba, en su pensamiento y con anterioridad, por medio de la dualidad regionalismo-cosmopolitismo.

Pero el patriotismo y la patria sólo nace en las ciudades. "... Lo que distingue a los pueblos son sus grandes ciudades, y en torno a una gran ciudad es como, ante todo y sobre todo, se forma una patria" (31).

Si el sentimiento patriótico es el avance humano, diferencia esencial con el Unamuno anterior, la Patria se encontrará por encima del regionalismo, de todo aquello que Unamuno considera el ámbito estrecho en que se desenvuelve la ruralización. "El patriotismo nacional es civil, es un sentimiento de origen ciudadano. Y no se olvide que la civilización deriva de civis, de donde deriva también ciudad, civitas" (32).

Sin embargo, el patriotismo de Unamuno tiene, además de la anterior demarcación, otros condicionantes. Para Unamuno, el patriotismo ha de tender a la finalidad universal, y por universal, en cierta forma, espiritual,

como contraposición a lo que el patriotismo no debe ser. "Santo y bueno y grande es el patriotismo, pero es cuando lleva finalidad universal humana, cuando la patria se forja una misión "ad extra", algo que no sea conservarse y enriquecerse, cuando es patria altruista..." (33).

El patriotismo material se caracteriza por encarnar la negación de la finalidad esencial. "Es patriotismo infecundo y vacío el que no da a la patria un fin que se salga de hacer ricos y fuertes, y aun felices a sus hijos, y del impuro deseo de bélicos desquites y venganzas" (34).

Hemos ido observando, por lo tanto, como Unamuno ha delimitado, poco a poco, su patriotismo y cómo esta delimitación ha pretendido, en suma, armonizar a la Nación con el hombre, enfrentando su opinión sobre este tema al patriotismo tradicional. "... Y así junto al sentimiento patrio o patriótico y a la conducta y práctica que de él se origina, podemos poner -y aún oponer- lo que llamamos patriología -no patrología que es otra cosa-, una teoría o doctrina para explicarse aquel sentimiento y fundamentarlo en una u otras razones. Patriología que, como todas las logías, se arrogaría pronto carácter dogmático, decretivo y ortodoxo. Y si es terrible el dogmatismo ortodoxo -o la ortodoxia dogmática- en religión, no es menos terrible el dogmatismo ortodoxo en patriotismo. La patriología dogmática, decretiva, de real decreto, es capaz de acabar con todo ingenuo y espontáneo patriotismo, con todo patriotismo místico, de experiencia espiritual íntima, de inspiración interior, de sentimiento puro. Puro de razonamientos alambicados" (35).

Ese patriotismo que, en rigor, tampoco lo es, sigue haciendo daño al verdadero patriotismo, al que nace de la crítica y de la conciencia acerca de la Patria. Un patriotismo ortodoxo y dogmático, según Unamuno, no puede dar lugar a una reflexión consciente y mucho menos a lo que Unamuno concibe como el deber ser que informa tanto el concepto como el sentimiento de la Patria. Así, opina que "... esa patriología es la que más daño hace al sentimiento patriótico, la que más estropea la práctica que de él se deriva" (36).

De esta forma, por medio de la amargura y del rechazo, llega Unamuno a la expresión de su concepción patriótica.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo". 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 145, 146.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 147.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 147.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 147.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 148.
- (6). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 668.
- (7). Miguel de Unamuno, "De regeneración en lo justo", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 699, 700.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 700.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 701.
- (10). Miguel de Unamuno, "De patriotismo", 1902, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 713.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 713.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 713, 714.
- (13). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 147.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 147.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 148.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 149.
- (17). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el banquete ofrecido por la "Reunión de Artesanos" de La Coruña, el 20 de junio de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 106.
- (18). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 147.
- (19). Miguel de Unamuno, "Educación por la historia", 1910, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 539.
- (20). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 147.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 150.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 150.
- (23). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 150, 151.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 151.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 151.
- (26). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 57.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 127.
- (28). Miguel de Unamuno, "Educación por la historia", 1910, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 539.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 540, 541.
- (30). Miguel de Unamuno, "La ciudad y la patria", 1907, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 579.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 579.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 579.
- (33). Miguel de Unamuno, "De patriotismo", 1902, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 713.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 713.
- (35). Miguel de Unamuno, "Comentario", 1922, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1141.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1141.

CAPITULO 5. EL SOCIALISMO UNAMUNIANO.

Es este un punto importante en la vida de Unamuno. Se ha estudiado, tal vez en demasía, el socialismo de Unamuno, y, por ello, es excesiva la información que se encuentra el estudioso sobre este apartado. Sin embargo, cuando nos adentramos en el Socialismo unamuniano nos damos cuenta de que toda información es poca. Si Unamuno es tildado de paradójico y de contradictorio -¡cuánto jugaba él con estos términos!-, lo será mucho más en el tema presente, tema que no escapará a la evolución producida a partir de 1897, y dónde, precisamente, la crisis religiosa encontrará un significado propio.

El socialismo unamuniano se inicia comprometidamente alrededor de 1894, a través de colaboraciones con el periódico bilbaíno "La Lucha de Clases". Sus colaboraciones suelen ser exposiciones doctrinales y propagandísticas, pero ya en ellas se puede observar la clave de lo que constituirá, posteriormente, la separación de Don Miguel respecto al socialismo militante y, más aún, respecto a la "ortodoxia".

Unamuno, en puntos muy concretos, será siempre un "heterodoxo", algo reconocido por él mismo y que será, como no podía ser menos, legítimo orgullo de su personalidad. Sin embargo, esta "heterodoxia" no será muy bien recibida en los medios socialistas, produciéndose, por esta causa, el alejamiento, temporal en ocasiones de Unamuno en su colaboración, y, más tarde, alejamiento definitivo, debido a la incompatibilidad existente entre una ideología interesada y un pensamiento libre.

Estas circunstancias, que serán analizadas convenientemente, nos dan la pauta de su comportamiento, hasta la radical disociación de un socialismo, que, en Unamuno, no llega a serlo enteramente, puesto que los conceptos en los que disiente, como por ejemplo el de la lucha de clases, son cruciales para poder afirmar su socialismo.

Por otra parte, su acercamiento al socialismo, viene condicionado por su pensamiento sobre España. Cree decididamente en el triunfo del socialismo, considerándolo como la única fuerza que se puede oponer al capitalismo. Unamuno, al mismo tiempo, y en un paso adelante dentro de su evolución, trata de engarzar su viejo liberalismo de tradición familiar, de su Bilbao natal, con el socialismo. "Si algo distingue hoy a los socialistas de los que no lo son, es su fe, la fe en sus doctrinas. El republicanismo está

muerto en España por falta de fe, y respecto al liberalismo cabe decir que no hay ya aquí más verdaderos liberales que los socialistas" (1).

Esta afirmación, de indudable "heterodoxia", nos muestra a un Unamuno que, en 1897, lucha porque el socialismo cobre su savia del liberalismo. El viejo liberalismo, ciertamente, había perdido mucha de la fuerza de antaño, al tiempo que había demostrado su inutilidad, siéndole imposible el adaptarse a las nuevas etapas sociales y políticas. Esta inutilidad hace que Unamuno le dé la espalda y se una al socialismo, aunque el liberalismo siempre latirá en su fondo político. Por este fondo liberal, pretenderá el resurgimiento del liberalismo en el socialismo, enlazamiento que, desde luego, no podía ser bien acogido por los socialistas, y que marca la evolución unamuniana.

La incorporación tuvo su razón de ser en la preocupación por España, que subsistirá aún cuando se produzca la separación con el Partido: "Perdido nuestro imperio colonial y recludos en nuestra pobre casa, no tardarán en surgir dos problemas sociales que absorberán a todos los demás: el que plantea el movimiento social obrero y el que impulsa el movimiento regionalista. Estas dos agitaciones tienen muchas más raíces comunes de lo que a primera vista aparece, con presentar el uno carácter internacional y de sobrada restricción el otro. En Francia misma el movimiento descentralizador, federalista, se apoya en gran parte en el problema económico social. Van de par la atracción sensitiva a la patria chica, al terreno homogéneo, y la atracción intelectual a la gran patria humana. Tiéndese a una mayor y más perfecta diferenciación en virtud de impulso, conciente o inconciente, a una integración más alta y más compleja. Es un fenómeno de polarización entre el elemento concreto o sensitivo y el abstracto o intelectual del patriotismo" (2).

Es decir, de la situación española, deduce Unamuno lo que serán los problemas futuros para su misma Nación, problemas que examina desde su particular visión.

Con esta misma visión contemplará luchas posteriores, entre el capital y el trabajo, entre los obreros y los patronos, para desde ellas hacer fecunda la actividad socialista. "... Y sólo haciendo políticas a estas luchas, es como se las hace regulares, organizadas, legales, civilizadas, en fin. El socialismo es y debe ser política..." (3).

En todo caso, debe resaltarse la particular posición con que Unamuno examina los problemas de España, ya sea dentro del socialismo como fuera

de él.

5.1. El socialismo unamuniano: su clave y su evolución.

La colaboración unamuniana en "La Lucha de Clases" es recogida con auténtico entusiasmo, dada la personalidad del colaborador, muy conocido ya en esa época. Pero, ¿qué le atrae a Unamuno del socialismo? ¿Cuáles son los aspectos que conviene resaltar de esta época? Estas son las preguntas sobre las que girará toda la problemática unamuniana.

El acercamiento de Don Miguel al socialismo se debe a consideraciones económicas y sociales, y, también, políticas. Así, en una carta dirigida al director de "La Lucha de Clases", expone sus motivaciones: "... Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad" (4).

Unamuno parte, pues, del estudio de la economía política, que, algunos autores, consideran como mal digerida, dada la interpretación que de ella realiza.

En el inicio de "su" Socialismo se lanza a una tarea propagandística, precisamente con la publicación de la carta citada.

Unamuno trata de encontrar en el Socialismo esencialmente libertad. La libertad que le falta en una España cerrada al exterior y al interior al mismo tiempo. Trata de encontrar en el Socialismo una corriente que anude con su viejo liberalismo de tradición familiar. De ahí su inalterable decisión de no encuadrarse en la "ortodoxia" del partido, de permitirse discrepancias con la tónica general. Y de ahí, también, su alejamiento, cuando esas discrepancias se produzcan.

Pero, en 1894, le interesa la propagación del socialismo: "La tarea de propagarla en nuestra España es dura; el capitalismo burgués, que empieza a ahogarse bajo su propio peso, aplastado fatal y necesariamente por las leyes mismas de libertad que proclamaron sus defensores, el capitalismo burgués se defiende a muerte, con proteccionismo, con monopolios, con paz armada y ejércitos dispendiosísimos, con amenazas y promesas y mentiras,

con falsa beneficencia y hasta calumniando al socialismo unas veces y forjando otras una falsificación de él para engañar incautos y engañarle a sí mismo. Esta última arma le da algún resultado; hay muchos a quien engaña eso que llaman socialismo del Estado, socialismo de cátedra, etc.; no falta quienes presentan a tal o cual poderoso como mesías de la clase trabajadora y se repite a diario que el socialismo es la imposición, la muerte de la libertad y del individuo, el estancamiento del progreso" (5).

-Cree que el socialismo es un movimiento poco conocido y desvirtuado, y, por tanto, se arroga el papel de "salvador", de intelectual que descubrirá nuevos caminos.

Además, Unamuno se adhiere en unas condiciones que favorecen su incorporación, y el recibimiento que sus compañeros le dispensan se debe en buena parte a ello. No eran frecuentes las confesiones abiertas, ya no de simpatía, sino de fe socialista.

Desde el primer momento pretende aclarar conceptos, tal vez cuando él mismo no los tenía suficientemente claros, como más tarde veremos.

En cualquier caso, la aproximación unamuniana es consecuencia del rechazo del sistema capitalista, rechazo que se centra, primordialmente, en el factor económico, en la economía, base de una libertad política. Sin libertad económica, sin independencia del hombre respecto de otros hombres, no cabe tampoco una libertad política.

Desde el principio distingue Unamuno dos tipos de Socialismo: el verdadero y el burgués, considerando a aquél como al socialismo marxista. A pesar de ello, su socialismo es típicamente unamuniano. El socialismo de que hace gala pretende la unión entre los hombres, la solidaridad, en oposición al individualismo que se desentiende de los problemas de los demás. Los componentes, pues, son la libertad y la solidaridad. "Es preciso hacer ver que los socialismos burgueses son enemigos del verdadero socialismo o engañosos sofismas; es preciso deshacer confusiones y disipar errores; es preciso repetir una y mil veces que la lucha es entre los que trabajan para que todos coman y vivan y alimenten su espíritu y los vagos, más o menos encubiertos, que viven del trabajo ajeno; hay que proclamar que cada cual goce del fruto todo de su trabajo y sólo de él, que a esto se reduce la emancipación del proletariado y la ruina del capitalismo burgués, y hay que decir a todas horas, sobre todo, que el socialismo es libertad, libertad, verdadera libertad, el hombre libre en la tierra libre con el capital libre. Hay que fomentar el santo sentimiento de solidaridad frente

al brutal individualismo egoísta de los hartos, de la casta expoliadora, que aunque tiembla ante las bombas anarquistas, ve con simpatía secreta el anarquismo (¡cómo que es en el fondo su doctrina!) le llama más lógico que el socialismo y espera, como única esperanza, que la barbarie de los desesperados enloquecidos ahogue el ideal de los trabajadores sanos de espíritu" (6).

Junto a la libertad y a la solidaridad, su socialismo le lleva a dividir la sociedad existente entre los que trabajan y los que viven del trabajo ajeno. El socialismo le hace plantear la lucha entre los que trabajan y los que disfrutan del sudor de otros, y, sobre esta lucha, el ansia unamuniano de la unión del género humano a través del socialismo.

El socialismo unamuniano tiene también otros caracteres específicos. Atribuye a los intelectuales una labor especial. Al hablarnos de dicha tarea está configurando un socialismo de diferente cuño, un socialismo elitista. Esto que, en 1894, no es más que una mera expresión de ideas, se convertirá en punto de choque con el tono que adquiere "La Lucha", a la que Unamuno califica de grosera y de zafia, sin estilo, lo cual, unido a su "heterodoxia", provocará continuas discrepancias. "Y luego hay que romper las telarañas que tienen en la cabeza los obreros intelectuales, que han servido hasta hoy de guardia civil al capitalismo burgués. Donde en España hay que hacer activa propaganda es entre personas de profesiones intelectuales (si bien todas lo son, pues sin inteligencia ni se puede arar) que aún se empeñan en creer que sus intereses son los de sus amos. Conozco a muchos que en su corazón y en su mente son socialistas, pero les retiene declararse tales y unirse a los humildes y desdeñados, un temor vergonzoso, hijo de una educación viciosa y adulterada, de una educación de casta, de la que nos han dado, y razones de falaz prudencia humana, cobardía, tisis espiritual, y algo de orgullo más o menos conciente" (7). Unamuno cree que es cobardía lo que hace que los intelectuales no se acerquen al socialismo, que no confiesen abiertamente su ideal socialista. Expresa, al mismo tiempo, la necesidad de atraerlos a la militancia, porque consideran que son ellos los que pueden dar la verdadera dimensión del movimiento socialista.

Piensa que todos deben hacer lo que él ha hecho. "Esta vergonzosa vergüenza, esta cadena de preocupaciones, es lo que retiene a muchos y ahoga su espíritu. ¡Ojalá dieran el último paso rompiendo esa cadena los que se hallan en mis circunstancias!" (8).

Como vemos se lanza a una activa campaña de propaganda del socialismo. A pesar de ello no podemos calificar a Unamuno de enteramente socialista, mucho menos de marxista, ya que su particular concepción del mundo y de las cosas le llevará, también, a una concepción subjetivizada del Socialismo.

Partía, como ya señalamos, de un estudio de la política económica, estudio que es visión unamuniana, y, por ello, subjetivista. En rigor, lo que constituye la base de su acercamiento es la preocupación por la llamada "cuestión social", preocupación que, ni aun cuando se produzca su separación, le abandonará. "Hace años que me dedicaba, en mi vida algo retraída, a estudiar las cuestiones económicas, no como las estudian los más de los burgueses, en busca de una solución que justifique sus privilegios y les aquiete la conciencia, sino por puro amor a la verdad, dispuesto a recibir lo que resultara, con lealtad. Y aunque la ciencia (si es que podemos llamarla así) burguesa está sistemáticamente falsificada, fueron sus defensores los que me pusieron en el camino de la razón. De la verdad, de la alta justicia y de la bondad profunda del socialismo, me han convencido, tanto como sus propagandistas y defensores, sus enemigos y los que más le atacan" (9).

Del estudio realizado cree Unamuno ver llegado el momento de su enmarcación en el Socialismo. Para ello, también, examina la situación de la sociedad española.

Unamuno se ve acuciado por una situación social que sería desacertado ocultar. Como en cualquiera de los temas que vaya tocando a lo largo de su vida, se lanzará a mostrar a la luz los problemas, de una forma que, evidentemente, no cuadraba ni podía ser comprendida por la sociedad de la Restauración, y más aún a finales del siglo XIX, cuando la decadencia de España llegaba a sus últimas consecuencias. Tal vez, lo que determina precisamente su colaboración con los socialistas, sea, más que su entera y plena adhesión a tal movimiento, su deseo de rechazar y manifestarlo así al sistema capitalista, y, en concreto, en unos medios que no fueran los habituales burgueses, contra los cuales Don Miguel encontrábase ya predispuesto.

Tampoco puede negarse que su colaboración fuera debida a lo que él entendía como socialismo, en aquellos instantes, pero es lícito resaltar que el socialismo unamuniano tendrá, desde el principio, puntos disonantes con la realidad del socialismo auténtico, pese a su conocimiento de economía

política. Conocimiento que no impide el que algunos autores le tachen de ignorante en el tema.

Estas cuestiones señaladas le llevan a decir en 1894: "Convencido de la verdad e indignado a la vez por lo que veía (sobre todo en mi pueblo, Bilbao), continúe, sin embargo, socialista de convicción y sentimiento, pero alejado del pueblo obrero, limitando mis proyectos a servirle desde lejos, traduciendo trabajos socialistas y predicándolo en forma serena y científica en periódicos burgueses. Por fin se me ha curado esta ilusión y esta última vergüenza, y he dado el paso último, habiéndolo pensado bien y madurado largo tiempo. No basta mantenerse en cierta región fría y apartada de las luchas candentes, es preciso descender a la arena" (10).

Encontramos en estas primeras declaraciones socialistas un concepto que sufrirá, también, una modificación en su pensamiento: las referencias a la ciencia del socialismo. Unamuno nos hablará, en estas primeras oportunidades, de un socialismo basado en el carácter científico, al que considera como el verdadero socialismo. "Lo que sobre todo busco, es que vean que el socialismo que se predica por ahí por ciertos charlatanes (histórico) no es un disparate sin base científica, sino el mismo derivado de la ciencia y que los que más lo denigran ni le conocen siquiera. La ignorancia de nuestra burguesía es tan enorme como su egoísmo" (11).

En 1894, Unamuno se está refiriendo al socialismo científico. Considera el Socialismo como una derivación de la ciencia, si es que no identifica plenamente ambos términos. Pero, posteriormente, diferenciará ese socialismo científico, el teórico por decirlo así, del socialismo práctico, del de los hechos cotidianos de los hombres. Esto, también, le conducirá a enfrentar dos clases de interpretación de la Historia: la materialista, realizada por el socialismo científico, que considera que son los hechos los que mueven a los hombres; y la propugnada por él, de tendencia espiritualista o idealista, que considera, al contrario, que son los hombres los que producen los movimientos económicos y sociales. En consecuencia, al ser la maquinaria oficial del socialismo la que concibe a éste como científico, dará lugar a otra de las discrepancias unamunianas, con posterioridad a estos momentos.

Sin embargo, en principio, concibe como verdadero socialismo al científico, por creer que el propio progreso económico y social traerá la degeneración del capitalismo, y, como consecuencia, la necesidad de un movimiento regenerador, necesidad que comprenderán los mismos capitalistas.

El movimiento socialista, al ser científico, para Unamuno, vendrá fácticamente, por la propia fuerza de los acontecimientos sociales y económicos, sin que lo traigan los hombres.

Por otra parte, este socialismo unamuniano se basaba en la libertad y en la solidaridad, pero también en la concepción del trabajo. Así, "Pues de la misma manera cuando dentro de unos siglos lean, al descansar su labor, los descendientes de nuestros grandes señores industriales la descripción de nuestro estado presente es seguro que al comparar la verdadera y honda libertad que da el trabajo recompensando justamente al hombre libre entre hombres libres, y al sentirse en un medio social más elevado y digno, compadecerán a sus progenitores y no se sentirán dispuestos a cambiarse por ellos. Porque entonces al reirse del estúpido temor de que el socialismo destruya la sociedad y de la ignorancia de los que confunden hoy al Estado con la Sociedad (aunque pretendan no confundirlos) y al verse como se verán, se darán clara cuenta de que el movimiento socialista fue en beneficio de la humanidad toda, que la lucha de clases produjo la creación de una sola, noble y digna, sobre la ruina de las castas de privilegio" (12).

Unamuno infiere la libertad de la justicia, manifestada ésta por la proporción con el trabajo. Lo que determina como una de sus causas, en Unamuno, la injusticia del capitalismo, es la carencia de esa correspondencia entre trabajo y salario, y, más aún, entre el trabajo y el disfrute del mismo, de lo producido por el obrero, que va a parar a otras manos.

El "por qué" del socialismo lo encuentra Unamuno en la necesidad de justicia. El socialismo implica, para él, equitativa distribución de lo producido, es decir, justicia distributiva. Y este proceso se logra, en el Unamuno de esta época, por la sola ley del progreso. Unamuno se defiende de los ataques de aquellos que consideran esta exposición del futuro como una utopía: "¡Utopías! Pero téngase en cuenta que toda representación del porvenir, la más absurda de todas, la en absoluta discordancia con la ley del progreso, es la del burgués, que de la regularidad con que encuentra a diario la sopa en la mesa, infiere que se ha de eternizar el estado de cosas presente, con leves variaciones a lo sumo, que las leyes económicas inflexibles que sin saberlo dedujeron los economistas, del estado de total ocupación del suelo, seguirán siendo las mismas, ignorando que si las cosas cambian según ley, las leyes mismas cambian. Para estas inteligencias es inconcebible que llegue un estado de cosas en que el capitalismo no pueda ser acaparado porque no daría interés alguno, y no por coacción humana,

por la fuerza de las cosas; no les cabe en la cabeza que el Estado gendarme, que es como le quieren, es protector del latrocinio más o menos consciente, mientras protege la acaparación del suelo y todas sus consecuencias, entre ellas la apropiación por una casta de los medios e instrumentos de producción, y que lo que hoy hace es lo mismo que hacía al proteger el sacratísimo derecho de los dueños de esclavos" (13).

Unamuno entiende que fue la actividad económica la que produjo el fenómeno del capitalismo, porque éste reportaba un interés y una utilidad. Pero, considera que los nuevos tiempos llevarán a otras actividades económicas, a otros hechos sociales incluso, que traerán como consecuencia el que el capitalismo deje de ser útil para sus mismos defensores. Y, en cuanto al Estado, éste no es nada más que mero instrumento de defensa del capitalismo.

Sin embargo, a pesar de sus objeciones, Unamuno muestra en la exposición de esta temática una tendencia utópica, que contrasta, ya entonces, con el pragmatismo de sus compañeros socialistas. Confía en que sea el propio proceso económico el que convenza a los capitalistas de la inutilidad de acaparar los medios de producción, favoreciendo, con ello, la preparación a ese momento final del triunfo del Socialismo y de sus postulados. Sus compañeros socialistas comprenden claramente que, aunque los capitalistas vieran la inutilidad de sus presupuestos económicos, se aferrarían a ellos y a su Estado, intentando mantener el orden social existente. De ahí, la necesidad de la lucha de clases para llegar al triunfo socialista, y de ahí, también, la discrepancia unamuniana.

Por ello y en cuanto al proceso económico: "¡Libertad! Eso es lo que hace falta, libertad, verdadera libertad. Porque con libertad, dejando que marche libre el proceso económico, no retardándolo con medidas coercitivas y proteccionistas (incluso la de proteger la acaparación de los medios productivos), con libertad llegarían las cosas, no se sorprendan los que juran en Bastiat, a que los capitalistas mismos cederían la propiedad de los medios de producción por no convenirles ya su acaparación. Con libertad verdadera subirían aún más los salarios y bajarían aún más el interés y el beneficio hasta volverse las tornas" (14).

Sin embargo, considera que ésta, su propia interpretación, coincide con la realizada por todos los demás autores: "Desde Marx acá están repitiendo todos los escritores de socialismo científico que el proceso natural e incoercible del régimen industrial moderno nos lleva al socialismo, lo

reconocen hoy casi todos los economistas de alguna profundidad de mente. Contra esa marcha natural de las cosas lucha a la desesperada la burguesía, y la principal misión del socialismo es pelear contra los que ponen trabas al progreso, contra los que dicen que va mal una industria cuando reparte pocos dividendos a sus accionistas, como si la manta de una fábrica que da cuatro a su amo no calentara tanto como la que da ocho" (15).

El socialismo unamuniano, en consecuencia, adolece de cierto subjetivismo. Se centra en aquellos elementos que le preocupan particularmente, tratando de hacer coincidir su posición con las tesis socialistas.

La injusticia contra la que se rebela el intelectual Unamuno es una injusticia derivada del régimen económico, derivada de la estructura económica. El fin del hombre, según él, sería la Humanidad, la unión con los demás hombres. Pero contra esta finalidad se alzaría el factor económico.

En estos momentos de su socialismo, Unamuno encuentra al hombre enfrentado con el hombre, pero este enfrentamiento lo deduce, no del esencial componente humano, sino del régimen económico. De esta forma, el socialismo representa la posibilidad de realizar la unión de toda la Humanidad. Es decir, realmente, el socialismo unamuniano no tiene valor por sí mismo, es nada más que un instrumento del que se sirve Unamuno para realizar lo que considera el fin humano. Por eso cuando se produzcan sus discrepancias con "La Lucha de Clases", ese instrumento será abandonado, centrándose en un misticismo que adquiere particular significación. Así, "... ése es el ideal socialista y no otro, unir los hombres en paz para pelear juntos contra la naturaleza y dominarla a nuestro arbitrio. Creer que esto se consiga con el actual régimen económico es una inocentada. El ideal hoy es para los más no arrancar su pan a la naturaleza, sino a otro hombre; ganar lo que otro pierde; no el trabajo, sino la guerra; no el salario, sino el botín..." (16).

En la lucha contra la naturaleza el fin del hombre debería prevalecer, pero el régimen económico y social hace que sea más fácil, más cómodo, más útil para el hombre, enfrentarse consigo mismo y con los demás hombres, perpetuando, por añadidura, su posición prevalente, dominante y arbitraria.

El socialismo sería, unamunianamente, el medio apropiado para romper con este estado de cosas, exclusivamente por razones de utilidad. Medio que viene avalado por la misma variación económica, de forma que si por razones de utilidad el capitalismo fue admitido, también por las mismas razones ha de serlo el socialismo.

Todo ello, no quiere decir que Unamuno no comprenda el verdadero carácter del Socialismo. Lo que sucede es que, en él, este Socialismo sufrirá una adaptación a sus singulares opiniones.

Presenta, además, una característica concreta y definitiva, la de servir de base para afirmar su personal individualidad, como, después, le servirá, con la misma finalidad, el espiritualismo. El socialismo, para él, nacería como una rebelión contra las injusticias del capitalismo, como una necesidad de no encontrar límites y trabas para las ya existentes limitaciones del ser humano, o, en todo caso, de no imponerle más limitaciones a la libertad concreta y precisa de este ser humano. La justicia que propugna el socialismo, desde este prisma, tiende a corregir al orden jurídico de la situación social, pero, también, tiende a asegurar una de las constantes de Unamuno: al individuo. "Cuando el individualista, llamémosle así (porque en rigor el verdadero individualismo es el socialismo), es algo sensato, corrige el famoso "derecho de usar y abusar" diciendo que puede hacer de lo suyo lo que quiera mientras no haya perjuicio para otro, que cada cual puede usar de su libertad mientras no coarte la de los demás" (17).

En consecuencia, a través de sus propias observaciones (sobre la llegada fáctica del socialismo en base a la ley del progreso, y sobre el individuo), llega Unamuno a establecer la indefectibilidad de dicho movimiento político. "El socialismo vencería aunque no lo conocieran los hombres, ni lo apoyaran, aunque se opusieran todos a él, todos y con todas sus fuerzas. El socialismo es el estado social que descubre todo el que estudia el progreso económico" (18).

El socialismo es utilizado, por Don Miguel, para afirmar sus propias necesidades y sus propias opiniones, enfrentándose, por lo tanto, con la ideología partidista. El socialismo es, en él, resultado del proceso económico más que creación de Marx y Engels. En la exposición de sus planteamientos, nos mostrará cómo la industrialización y el régimen derivado de ella producen la creación del movimiento socialista. "El socialismo, hay que repetirlo hasta cansar, un día y otro, con insistencia, en todos los tonos, el socialismo es la constitución a que lleva el proceso económico actual" (19).

El socialismo, desde esta serie de consideraciones, tiene su raíz esencial en el aspecto económico, pero no sólo su raíz, sino también su función. El mismo socialismo será efecto y consecuencia de la irreversibilidad del proceso económico. Como ayuda para la llegada del socialismo estarán

los trabajadores. En esto, el autor, no se separa de la "ortodoxia", aunque reconozca a los intelectuales, como él mismo, una labor de dirección. Sin embargo, el socialismo, aunque haya de venir por el proceso económico, debe servirse de un instrumento de realización, de un sujeto activo, y éste son los trabajadores. "Un acontecimiento de la más extraordinaria importancia en la historia del movimiento socialista fue la fundación de la Internacional de Trabajadores, basada en el grito que Carlos Marx y Engels lanzaron en el Manifiesto Comunista: ¡Proletarios de todos los países, uníos! Estas sencillas palabras son el principio del verdadero socialismo práctico y, como trataré de demostrar con la mayor brevedad posible, el principio real del ideal para la sociedad futura. Así como se ha dicho que el verdadero principio del cristianismo no debe buscarse en sus dogmas teológicos, sino por encima de todo en el simple mandamiento: ¡Amaos los unos a los otros! (Este no es lugar para hacer una completa evaluación de esta opinión), así se puede decir con mayor derecho que el verdadero contenido de la social democracia se encuentra mucho menos en sus elaboradas teorías, o en alguna teología económica, que en el sencillo mandamiento: ¡Proletarios de todos los países, uníos! De la unión de todos los proletarios surgirá el ideal, producto de esa unión" (20).

Con ello, trata de expresar, al mismo tiempo, la necesidad de que sea el hombre el sujeto de la historia y no el programa, clave unamuniana que revela la dualidad teoría-práctica y, junto a la misma, la diferenciación entre el socialismo teórico y el vivido, raíz de sus futuras disensiones.

De esta forma, el protagonismo en la nueva concepción lo desempeña el elemento trabajador. "... De la unión de los trabajadores ante el enemigo común, de la conjunción de sus fuerzas en la lucha por lo que no se tiene, nacerá la doctrina emancipadora. Lo que une y ata son sentimientos y aspiraciones comunes, mucho más poderosamente lo harán pues las bien cimentadas ideas, y de la propia unión nacen entonces las ideas directrices. Pero éstas no vienen por delante, como tampoco antecede la resultante a sus determinados componentes. El dictamen opuesto: los programas hacen a los partidos y la sabiduría a las escuelas, brota de un intelectualismo que nos hace invertir el tan sencillo proceso. Es éste un dictamen que ha traído y trae perjuicios a todo movimiento social, pues conduce a un jacobinismo suicida" (21).

Unamuno parte de la tesis de que es el hombre, su vida, sus actos,

sus sentimientos, el determinante de la elaboración de cualquier programa político. Es la vida lo que hace al programa y no éste a aquélla. Y lo mismo cabe aplicarlo a los socialistas. El socialismo, para ser verdadero unamunianamente, debe basarse en las aspiraciones comunes a todos los hombres, comenzando por los trabajadores, como pilar del nuevo movimiento, y extendiéndose a todos los demás. Como consecuencia, surgirá, de la unión, la idea.

Pero la unión cuenta con grandes obstáculos: "... La burguesía capta muy bien el incambiable principio de que toda unión de trabajadores independientes debe finalmente situarse como enemiga frente a ella. Sabe que la mera asociación de los despojados significa el principio del fin del despojo" (22).

Se enfrentan, en el esquema unamuniano, dos clases sociales, clases que dan lugar a dos regímenes totalmente diferentes. Es decir, aun cuando el socialismo es interpretado por él como un ideal unificador, circunscribe este ideal a los términos de una clase social determinada, los trabajadores, en oposición radical a la burguesía, que respalda y que concibe, para sí sola, otro sistema distinto.

Lo que a Unamuno le importa precisar es que el ideal socialista nace de esa clase social, de los trabajadores, más que de un conjunto de ideas políticas. Marx, de esta forma, se convierte en observador de la realidad, dando expresión a lo que, en rigor, se encontraba presente, aunque innato, en la sociedad.

Todo ello desdibuja los límites y la validez del Socialismo, como movimiento y como partido, y nos aproxima a la demarcación que tendrá en Unamuno. La "ortodoxia" nunca tendrá, para él, un puesto relevante, porque lo que, en definitiva, le importa, es el hombre, y éste no puede quedar sujeto a leyes que pretendan darle valor, ni a programas dogmáticos. El socialismo de Unamuno nunca será una aceptación tajante de conceptos inflexibles.

Por ello "La idea socialista, la doctrina liberadora, construye una noción más o menos clara de la sociedad futura y se define cada vez más netamente en la masa a medida que la unión se vuelve más fuerte y triunfadora, éste es su fruto. Las huestes son las que crean el pendón, no el pendón a las huestes. La idea socialista no es sino la revelación de la conciencia socialista, el hecho de que esta revelación gane completa solidaridad y se percate de la meta establecida hacia la que tiende. Esta meta

hacia la cual se dirige el socialismo es la organización socialista de la sociedad humana, y esta meta, como toda meta, no es otra cosa que el resultado previsto, el resultado de las fuerzas económico-sociales, la revelación de toda la conciencia de las propias fuerzas en movimiento, fuerza que se sostiene más de sí misma que de cualquier conocimiento. En cierto modo es un lugar común, una trivialidad, el afirmar que el movimiento socialista es lo que crea el programa socialista y no lo contrario..." (23).

Lo que da su razón de ser, unamunianamente, al socialismo, es que éste se encontraba ya en la misma sociedad, aunque implícitamente mucho antes de su formulación expresa. En la masa trabajadora surge el movimiento socialista, las ideas socialistas. El valor, por lo tanto, radica en dar representación a un anhelo humano, y tratar de edificar, sobre él, una nueva organización jurídica y social.

Tal es la delimitación de los planteamientos socialistas. El hombre es la realidad primaria, para Unamuno. Este hombre puede dar lugar al socialismo, y este hombre, también, puede introducir variaciones sustanciales en él. El socialismo unamuniano, en razón a esto, no podía ser "ortodoxo", como tampoco podía serlo Unamuno. Si las ideas existen, en el escritor vasco, es en función del hombre-Unamuno, y no éste en función de aquéllas. Sólo así puede entenderse su socialismo.

Así, "El proceso es éste: tan pronto como los trabajadores llegan a un mejor conocimiento de su propio valor, se asocian, en cuanto se unen, nace en ellos el espíritu de la comunidad, se costruye la conciencia colectiva y esta conciencia se manifiesta y toma cuerpo en una indeterminada y a veces no meditada idea. El ritmo del desarrollo sucede, pues, así: del aislamiento a la vida en comunidad, de ella a la conciencia misma, de la conciencia a la idea, y ésta -siempre que se trate de la unión de los obreros- no puede ser otra que la socialista. Es la ley de todo organismo: de la unión de las fuerzas que se conjugan y el cambio de actitud ante el medio ambiente que ello acarrea, brota la vida, de la vida y la conciencia brota la idea. La hasta ahora aún imperfecta asociación de todos los proletarios del mundo hará que se sostenga la conciencia universal y verdaderamente cosmopolita de la comunidad, de la misma manera que la unión de los propietarios de tierras ha sido, sobre todo, la que ha creado el concepto tradicional de patria, la patria de los ejércitos y los derechos aduaneros. ¡Proletarios de todos los países, uníos!, y resurgirá la patria humana de todos, la gran patria que sólo existe para aquellos que traba-

jan" (24).

Por otra parte, hay que resaltar cómo el socialismo unamuniano viene condicionado por su sentimiento hacia España. Unamuno cree en el socialismo porque necesita creer en él, porque lo considera como la única idea, entonces, basada en el pueblo, intentando responder a las exigencias de éste. En una época en la que el predominio burgués marcaba la actividad política, Unamuno vuelve sus ojos a la entraña de la Nación. Piensa en los hombres del pueblo y no los mira sólo como instrumento, sino que pretende acercarse a lo que constituye su entorno personal. A través de esta concepción se dirige al Socialismo. No llega primero a la idea, al dogma -como él mismo diría-, aunque nos hable de sus estudios de economía política, sino que es el dolor de España en concreto, el dolor por la situación social española, lo que le lleva a dicho movimiento político. "Es necesario e imperativo para la *intelligenza* dedicar sus fuerzas intelectuales al estudio objetivo de la situación del pueblo y de los procesos económicos, estudiar objetivamente el problema del trabajo, pero también es su deber estudiarlo al mismo tiempo subjetivamente, introducirse en el alma del pueblo, oír sus quejas, preguntar lo que desea, lo que necesita y ayudarlo en el parto de la idea socialista" (25).

¿Qué efectos podemos deducir? Para Unamuno el pueblo no puede ser mero objeto de análisis científico, y esto es lo que le distancia del marxismo "ortodoxo", el carácter científico que pretenden darle a sus estudios, sin importarles el sentir auténtico de los hombres y mujeres del pueblo. Se preocupan tanto por el carácter socio-económico de sus exámenes, por la rigurosidad, que se olvidan del "por qué" socialista.

Unamuno dedica sus primeras críticas a la rigidez dogmática del socialismo científico: "... El proletariado de los trabajadores manuales necesita más la unión y la pasión que la doctrina, y la *Intelligenza* socialista debe, sin abandonar el estudio objetivo del problema, chapuzarse algo más en el pueblo, ganar contacto con él, respirar su atmósfera, penetrar en su espíritu, entenderse con él, y entonces, con derecho, preguntarse cómo debe revelarse al pueblo la idea socialista. Sólo del íntimo enlace de la *Intelligenza* socialista con todo el proletariado puede desarrollarse la idea socialista, el ideal de la humanidad. El pueblo sin la *Intelligenza* viviría en una más o menos profunda oscuridad que entorpecería su liberación, sin haber adquirido plena conciencia de su meta. La *Intelligenza* socialista al no enlazarse estrechamente con el pueblo, caería en un intelectualismo

conducente a un jacobinismo suicida" (26).

Supone, como siempre en él, la contraposición entre el dogma y la vida. El socialismo comienza, para él, a convertirse en conceptualismo, olvidando su fondo inconciente, el pueblo. Este olvido y esta crítica, sólo señaladas por Unamuno con respecto a sus correligionarios, suponen una de las primeras muestras de la disociación que se produce en su interior.

Por un lado, se considerará socialista, pero, por otro lado, sus observaciones no lograrán ser comprendidas, rebasando el dogmatismo del partido, sin darse apenas cuenta de ello, hasta que se produzca la incompatibilidad total.

El socialismo camina a ser, en Unamuno, una estructuración de la sociedad, en su aspecto político-económico. El destino es el que lleva al hombre hacia la nueva sociedad, que Unamuno caracteriza por el reparto de riquezas, por la justicia distributiva. Es el colectivismo en todos los niveles. "A los que tal dicen hay que hacerles saber que el socialismo trata tanto de redimir al rico de su riqueza como de su pobreza al pobre, y que todo lo que pierden los individuos en esa falsa riqueza de monopolio, lo gana la sociedad en riqueza colectiva, y aumento de bienes de que puedan gozar todos" (27).

Esquemáticamente, podría resumirse la contraposición que hace Unamuno en los siguientes términos: monopolio opuesto a colectivización, a socialización.

El concepto de socialismo en Don Miguel se ha ido reduciendo hasta la presente transcripción. Lo que le importa es la igualdad material de la sociedad, igualdad que se logra mediante la socialización de los medios de producción. Esto deriva de su opinión sobre la interrelación existente entre la sociedad y el individuo.

Pese a su profundo individualismo, o tal vez por el mismo, Unamuno no puede concebir una separación radical entre lo que considera como las premisas de un silogismo necesario. El individuo es, gracias a la sociedad, y ésta confirma su razón de ser en los individuos que la componen. La acción de la sociedad fluye hacia esos individuos, y éstos, a su vez, entrelazan su propio ser en el conjunto colectivo.

Si ésta es la concepción que Unamuno tiene de la dualidad sociedad-individuo, en un aspecto cuasi personal, lógicamente este pensamiento se hace más clarividente cuando examina la estructura económica.

El trabajo, mercancía en el librecambismo, pasa a ser, según Unamuno, en el socialismo, propiedad de quien lo realiza, y el producto obtenido con ese trabajo va a parar a manos de la colectividad, roto el derecho de monopolio del burgués. La sociedad competitiva, legado de la industrialización, oprime al hombre, revela lo que éste tiene de embrutecedor en sí mismo, de "lobo para el hombre". El burgués se convierte en esclavo de las leyes económicas que le benefician. No hace más que cumplir con un papel determinado. De no hacerlo, se vería expuesto a la misma degradación en que coloca al trabajador.

Nos damos cuenta del cambio paulatino del pensamiento unamuniano, en lo que eran aspectos esenciales de su socialismo. Antes, la burguesía era no sólo la dueña, la propietaria, sino la culpable de la sociedad coactiva y competitiva. Ahora, se convierte, lo mismo que el proletariado, en víctima de unas leyes económicas, en sujeto pasivo donde antes, en Unamuno, era activo.

En la nueva sociedad que, utópicamente, proyecta Unamuno, el individuo rompe con el enfrentamiento humano, caminando a una colectivización en la que acrecienta su capacidad personal, "... en que a medida que se enriquece el ámbito, va haciéndose cada vez más innecesaria la riqueza individual, que el placer hondo es el que se comparte, que en una sociedad sana y robusta maldito si tiene uno que preocuparse de su exclusivo engrandecimiento económico a expensas de los demás, que el régimen actual, la ley de la herencia económica, son causa de que un padre tiemble de dejar a su hijo en medio de la calle por mucha ciencia, habilidad o destreza técnica que posea" (28).

Llegado este punto no podemos dejar de señalar lo que consideramos como contradicciones en el socialismo evolucionado de Unamuno.

En primer lugar, trata Unamuno de la innecesariedad del monopolio, del enriquecimiento individual, innecesariedad derivada del enriquecimiento, a su vez, de la sociedad. Esto es algo que deja en el aire, sin explicación racional posible. Si, hasta ese momento, según él, lo que había configurado al ambiente social era el monopolio de unos pocos sobre los medios de producción y el consiguiente poder económico de éstos, no deja de ser curioso el que, de este monopolio, Unamuno vaya a derivar la riqueza para toda la sociedad, a no ser que, por causas que no explica, este monopolio haya dejado de existir. El cambio de situación queda, pues, en el aire.

En segundo lugar, de todo lo anterior se deriva otra consecuencia:

el nacimiento de una sociedad "sana y robusta", sociedad en la que ya no tienen sentido, ni validez alguna, las leyes económicas que habían regido en el sistema anterior. Pero sigue sin explicar el paso de esa sociedad coactiva a una sociedad libre y fecunda para todos. Habla de la innecesaria de aquélla, pretendiendo justificar la evolución en este concepto, sin determinar en qué consiste la evolución por sí misma. Una aproximación explicativa sería lo que considera como el enriquecimiento de toda la sociedad, enriquecimiento que no podía producirse de una forma lógica en el sistema capitalista.

Como conclusión, Unamuno no puede concretar ni dar una respuesta válida a aquellos puntos esenciales de su pensamiento, que, pese a las nuevas orientaciones recibidas, quiere seguir considerando como socialista "ortodoxo", hasta que llegue un momento en que confiese abiertamente su "heterodoxia".

Volviendo a la clave, unamuniana, del socialismo, diremos que es la socialización de los medios de producción, y, en especial, la colectivización de la tierra. Para Unamuno, como, por ejemplo, para Rousseau, fue la propiedad de la tierra, la acaparación del suelo, lo que determinó el nacimiento de un Estado arbitrario e injusto.

La supresión de la propiedad de la tierra, por lo tanto, tendría que llevar consigo la supresión del régimen que se creó como consecuencia de ella. "La economía individualista clásica formuló las leyes de la economía europea, donde no hay tierra libre; los economistas americanos demostraron cómo muchos de aquellos supuestos axiomas se modificaban desde que se suprimía el postulado tácito de la ocupación total del suelo" (29).

Es decir, el socialismo no puede quedar circunscrito a los estrechos márgenes del proletariado, del obrero industrial, sino que, para que sea total, debe también lograrse en el ambiente rural, en el campesinado. Sólo cuando éste acceda a la propiedad de la tierra, a través de un régimen colectivista, podrá decirse que el régimen anterior ha sido plenamente sustituido.

La preocupación por el agro español será una constante unamuniana, constante que se verá enfocada desde diversos criterios a lo largo de su trayectoria vital. Sin embargo, Unamuno demostrará siempre que esa preocupación es real. Nunca pretenderá utilizarla como un recurso estilístico o de "profesión" política. Su interés se derivará hacia los hombres y mujeres que trabajan una tierra, en condiciones paupérrimas, sin llegar a lograr

la más pequeña participación en la propiedad de la misma. Así, "La apropiación del suelo por algunos individuos es lo que ha perjudicado el acaparamiento de los medios de producción y con él el estado económico actual. Mas hoy se demuestra que el proceso económico tiende de por sí, por la fuerza misma de las cosas (hay que hartarse de repetir esto), a suprimir el mero interés, a hacer colectiva y social la propiedad de los medios de producción. El socialismo viene solo, la labor de los hombres es facilitarle el camino, en provecho de todos. No hay mayor locura que luchar contra el destino" (30).

Nos encontramos con un concepto que resulta importante destacar: la llegada del socialismo, según Unamuno, a través de un proceso lógico. Pese a toda su labor difusora en favor del movimiento socialista, no concibe, en última instancia, que el triunfo final se produzca gracias a la actividad revolucionaria de los trabajadores, ni tampoco a que algunos intelectuales, como él, se dediquen a su propagación. El socialismo, consecuencia lógica de las leyes económicas, surgirá y tendrá una aplicación práctica gracias al desarrollo indefectible de tales leyes. Por lo tanto, nos encontramos con que queda fuera de la actividad humana, lo cual contrasta abiertamente con la propaganda y la acción revolucionarias que se pretendían en el seno de "La Lucha". El propio Unamuno, poco tiempo antes, defendía ardorosamente la urgencia de traer el socialismo, aunque no negaba el concurso lógico para tal evento.

De esta forma, el socialismo se delimita, tanto en su origen como en su aplicación, por la irrenunciabilidad de las leyes económicas. "El socialismo que en su dirección marxista, brotó de la economía llamada individualista, no es en el fondo más que un desarrollo lógico de ella. Tomad las doctrinas todas de la economía individualista clásica, no os detengáis, como sus primeros cultivadores se detenían, en el estado económico actual, infiltrad en aquellas vigorosas y claras enseñanzas el sentido histórico y os encontraréis, al cabo, en pleno socialismo" (31).

Es la crisis del capitalismo y de su organización socio-económica la que traerá el triunfo del socialismo, que no constituye, en opinión unamuniana, más que un paso adelante en el progreso de los países.

La situación creada por el régimen industrial no puede ser más denigrante para el hombre. Unamuno tiene el valor de colocarse frente a ella, intentando mostrar a la luz las purulencias de un sistema, en el que el hombre se había convertido en esclavo de sí mismo. Busca en el socialismo

la respuesta, la vía de escape, a ese caos de ideas y de personas por el que atraviesa el mundo. Sin embargo, la decepción se le planteará de manera clara, sin posibilidad de ignorarla.

El camino que le conduce al desencanto es áspero y lleno de vicisitudes. A partir del momento en que acepte la dialéctica que se produce en su interior, entre la razón -socialista- y su vida, la colaboración con el movimiento socialista estará llamada a terminar.

Mientras tanto, las contradicciones con lo que, hasta entonces, había admitido, se irán produciendo sistemáticamente. "Y cuando se forme un régimen socialista (cuya descripción nadie puede dar de anticipado), el individuo se desarrollará con mayor plenitud que hoy. Porque hoy eso que se llama individualismo ahoga la individualidad. Engordan los unos a expensas de los otros, y aún a los vencedores les abruma y enflaquece el brutal sistema de la llamada libre concurrencia, necesaria en el período de instauración del régimen industrial, pero no por necesaria menos dañosa. No ha sido la libre concurrencia la que ha producido el progreso industrial, es éste el que, en uno de sus momentos, ha producido aquélla y hoy continúa a su pesar..." (32).

El socialismo, como ha quedado bien claro, era efecto de un proceso lógico, lo cual le daba carácter de inevitable. Por otra parte, los autores del socialismo científico habían establecido ya, para esa época, abundantes análisis, dirigidos a demostrar cómo sería el hipotético mundo socialista. Por todo ello, suena extraña la afirmación de Unamuno, que establece la imposibilidad de predecir el futuro socialista, máxime cuando anteriormente él ya lo había hecho.

Con el paso del tiempo hemos visto cómo el socialismo de Unamuno ha ido evolucionando. Dentro de esta evolución, nos enfrentamos a un aspecto que podemos considerar como relevante; su opinión sobre la burguesía, como determinante del capitalismo.

Marx pensaba que la diferenciación entre las clases sociales era consecuencia de la organización de la sociedad, y, concretamente, de la distribución de los bienes y productos. "... Para decir verdad, afirmar que la sociedad capitalista del siglo XIX carecía de privilegios, es una ficción. Existe una propiedad, reconocida y defendida por el derecho. Si mentalmente suprimimos la apropiación de la tierra, de los capitales, de los bienes de producción, toda la teoría económica moderna se desmorona..." (33).

Unamuno se enfrenta con una estructura social en la que las clases

eran una realidad inevitable, y en la que el hombre tenía acceso a la clase privilegiada a través de la acaparación del suelo, como él mismo nos ha señalado. Pero, ¿qué papel juega en este esquema la burguesía? Unamuno, en un principio, acusa claramente a ésta de ser o de ejercer el poder en esa coyuntura social. La burguesía es la culpable del sistema de cosas existente. En ello, Don Miguel no se aparta sustancialmente de lo elaborado por sus correligionarios.

Pero esta interpretación va sufriendo cuantiosas modificaciones. La burguesía pasa, en su pensamiento, de la culpabilidad a ejercer, también, como el proletariado, el papel de víctima, ¿A qué se debe ese cambio? A que el socialismo unamuniano se adentra por los caminos que le marca la personalidad de Don Miguel. El socialismo queda enmarcado en un lugar secundario, dominado por las preocupaciones que comienzan a serle, ya entonces, imprescindibles para vivir.

La visión socialista del escritor vasco será desgarrada por frecuentes observaciones, que le dan otro tono, distinto del socialista. Su configuración del movimiento, al que se había acercado, como internacionalizador, como de hermandad futura entre los hombres, no podía identificarse, por otro lado, con una exclusión, de este aparente mundo perfecto, de los pocos, objetos, como los demás, del sistema.

Por ello, nos dirá: "Pues bien, uno de los más poderosos efectos morales que el socialismo produce en las masas obreras, es la purificación de su naturalísimo odio al que les explota. El socialismo enseña al pueblo que no es una quimérica malicia de los patronos, ni malos instintos nativos, ni perversidad natural, ni nada parecido, lo que les lleva a conducirse como se conducen, sino que se ven obligados a ello, que al obrar como obran son instrumentos y juguetes del proceso económico; que el patrón que quiera regirse por principios opuestos fracasaría" (34).

El capitalista se ha convertido en juguete del propio proceso económico del que sale beneficiado. Se ha convertido, lo mismo que el trabajador, en una persona condicionada por las leyes económicas. Ha pasado de ser factor determinante a ser factor determinado. Desde esta visión, por lo tanto, no puede comportarse de otra forma. El sistema es el que, en definitiva, sigue siendo culpable. Es la degradación del hombre, burgués o proletario, por el sistema económico.

Unamuno pretende presentar el socialismo, no como vía de reivindicaciones, exclusivamente, sino como hermandad humana. El socialismo, para él

es el triunfo del hombre y para el hombre. "El socialismo les enseña que el hombre no nace ni bueno ni malo, porque esto de nacer bueno o malo no tiene apenas sentido, y que así como son imputables a la constitución económica-social las raíces y fuentes de la criminalidad de los desesperados y abandonados, a ella son imputables los defectos y faltas todas de la burguesía" (35).

Según este punto de vista, la bondad o la maldad del hombre no aparecen condicionadas por su naturaleza, sino que es la sociedad la que les convierte, a los hombres, en lo que son. La sociedad y, concretamente, el régimen económico. De esta forma, nadie tendría la capacidad para decidir ni tampoco para ser totalmente. Con ello, Unamuno nos quiere mostrar la fuerza que tiene el sistema predominante en el siglo XIX. El hombre ha dejado de tener importancia por su sola cualidad de hombre, para ser instrumento del sistema que él mismo ha creado. "El Socialismo les enseña que somos todos víctimas del régimen que nos gobierna, que el capital sin trabajo hace dañino al capitalista y el trabajo sin capital al obrero" (36).

¿Qué sentido tiene, entonces, para Unamuno el socialismo? El de devolver al hombre al puesto vital que ocupaba antes del capitalismo, que el hombre vuelva a ser el auténtico y único regidor de sus destinos. Y esta es la verdadera importancia que tiene el encuentro de Unamuno con el socialismo, el haber afirmado Unamuno, a través de él, que lo radicalmente primero es el hombre, frente al cual todo queda sumido en conceptos vacíos de contenido.

Con el paso del tiempo, y conforme a su propio pensamiento se distancia del socialista, Unamuno cree que el socialismo se traduce únicamente en la preocupación por la "cuestión social". "En lo que real y verdaderamente se conoce al socialista es en su constante y continua preocupación por la llamada cuestión social y por la suerte de los desheredados, por tomar en serio todo esto. Puede asegurarse que es socialista, de un modo o de otro, o que acaba siéndolo, todo el que con verdadera seriedad y con alma y empeño se cuida de la cuestión económico-social, y se cuida de ella con desinterés, no mirando a su personal y egoísta conveniencia" (37).

Esta definición, unamuniana, de lo que es ser socialista podría, perfectamente, adaptarse a cualquier otro tipo de persona, no encuadrada en dicho movimiento, ni en ningún otro. Las características que Unamuno nos expone se pueden extrapolar a quien tiene un mínimo de responsabilidad social. La preocupación por la cuestión social ha pasado a ser, casi exclusivamente,

para Don Miguel, el indicativo de lo que es el socialismo, sin darse cuenta de que, con ello, no define propiamente a ese grupo o corriente política, sino que da las pautas de lo que podemos considerar como la solidaridad entre los hombres, el sentimiento que nos hermana y nos acerca a los problemas de los demás, especialmente de los menos favorecidos por la sociedad.

Por otra parte, con estas características, ha venido a enunciar el socialismo más como un sentimiento que como un pensamiento, como el sentimiento de solidaridad, con lo que las ideas y teorías del socialismo científico ocuparán un lugar secundario. "En la misma ilusión caen cuantos se imaginan que son las doctrinas y teorías del Socialismo sistematizado las que engendran y provocan los movimientos obreros y la gran corriente socialista que arrastra hoy a tantos espíritus" (38). El socialismo es un movimiento que, para Unamuno, se enmarca en el espíritu de los hombres. Son éstos los que, de verdad, conforman el socialismo.

Trata Unamuno, con estas ideas, de justificar su, cada vez más evidente, separación de la "ortodoxia" partidista. Si lo importante, lo primero, dentro del socialismo, son los hombres, la preocupación por la cuestión social y que el sentimiento hermane a unos con otros, esencialmente, el acercamiento a los trabajadores, entonces Unamuno puede seguir considerándose como socialista. Si, por el contrario, lo primero para ser socialista fuera el seguir literalmente las ideas expuestas por los autores del socialismo científico, entonces él, Unamuno, hacía tiempo que no podría considerarse como socialista.

Trata, empero, de salvar su ligazón al Partido, al que, inconscientemente, ha dejado de pertenecer al exponer esta sutil diferenciación, que, desde luego, no será compartida por la Redacción de "La Lucha de Clases".

Llevará, todavía más, las cosas hasta el extremo, cuando hable de lo que califica de verdadero socialismo como contraposición al otro, al teórico. "Por debajo de las teorías de los escritores socialistas todos, por debajo de las soluciones concretas y teóricas en que encierran su pensamiento, circula y palpita el verdadero Socialismo, los anhelos oscuros de las masas obreras, que han logrado conciencia de sí mismas y de su poder. En el gran movimiento social, una nueva asociación de los desheredados significa más que una idea nueva" (39).

Se sitúa en contra del dogmatismo socialista, en unos momentos en que, cualquier frase de Marx, por poner un ejemplo, valía mucho más que la persona misma del trabajador.

Al mismo tiempo, nos damos cuenta de la separación realizada entre el verdadero socialismo, representado en los trabajadores, que, normalmente, en esa época, apenas si tenían conciencia clara de lo que era el socialismo, y el dogma socialista. Si Unamuno, personalmente, se va distanciando del dogma, de la "ortodoxia", pretenderá, como siempre en él, que sea su posición la verdadera, en tanto que sea la otra la que no haya captado la realidad de los anhelos e ilusiones de los trabajadores, verdadera fuente vital del socialismo.

De esta forma, su distanciamiento, no sólo de la "ortodoxia", sino del movimiento político, de la militancia socialista, es cuestión de tiempo.

Por esa época comienzan también sus ataques a Marx. La figura del judío-alemán, como él gustará de llamarle, no será comprendida por Unamuno, y, continuamente, será atacada por Unamuno. Por eso dirá que "Lo real y lo vivo del movimiento socialista es la concentración de los trabajadores. El principio del manifiesto de Marx: "¡Trabajadores de todos los países, uníos!", revela más la entraña del Socialismo real y vivo de lo práctico, que todas las pacientes y sabias investigaciones de su obra imperecedera: "El Capital" " (40).

Es la asociación de los trabajadores la fuente real del socialismo, en mayor medida que las ideas socialistas, las teorías que pretenden explicar el fenómeno asociativo.

Por otra parte, el verdadero socialismo constituye, según Unamuno, un factor del progreso de la civilización, como, en su momento, lo representó la industrialización.

Así, pues, entre las razones que avalan al socialismo se encuentra ese necesario progreso, a la par que la también urgente necesidad de terminar con la esclavitud a que ha conducido el capitalismo. "... Sí, es verdad, la esclavitud es la base histórica de la civilización. Pero de lo que se trata no es de lo que fue su origen, de su base histórica, sino de que hoy la esclavitud real y efectiva en que vive el proletariado es el mayor obstáculo al progreso total de la sociedad, así como la esclavitud antigua fue su provocadora. De lo que se trata es de mostrar el proceso que, teniendo por base la apropiación del suelo por una minoría y la esclavización de otros, los tiene hoy como obstáculos" (41).

Es decir, el progreso social se encuentra obstaculizado por el sistema económico, creado por la industrialización, sistema económico que atiende,

principalmente, a que sean unos pocos los que realicen el trabajo de todos y a la apropiación de la tierra. En este esquema conceptual se basa la idea de Unamuno de la esclavitud del proletariado, que nos muestra, una vez más, lo que representa, para él, la llamada cuestión social. La cuestión social se reduce, en su pensamiento, al logro de la emancipación del trabajador y al avance, consiguiente, de la sociedad. Y a esos dos términos debe de tender el socialismo para ser verdadero, siguiendo la diferenciación establecida por Don Miguel.

Por otro lado, nos encontramos ya con ideas unamunianas que no podían ser acogidas dentro de la dogmática del socialismo: "Hay una cosa que ofrece la esclavitud, que siendo clara y potente, no se ve bien a primera vista las consecuencias que a la larga entraña, y esa cosa es que el esclavo trabaja para otro. Este simple hecho de trabajar para otro y no sólo para sí, siendo el origen social de que unos hombres trabajen para otros, es la base de que lleguemos a trabajar todos para todos, todos para la sociedad común, y no para sí sólo cada uno" (42).

De esta forma, Unamuno convierte un argumento negativo en positivo. La esclavitud, moderna, a que se ve sometido el proletariado, se convierte en el origen de la colectivización social, el origen del trabajo como método de producción que aproveche a todos. La lógica unamuniana es llevada hasta las últimas consecuencias, transformando unos supuestos de hecho negativos en el logro de unos efectos positivos. Con ello, se llega, además, al trabajo social y común, esencia del socialismo, según la configuración unamuniana.

Los mismos explotadores del trabajo ajeno se convierten en los verdaderos motores del progreso social, surgiendo la paradoja unamuniana. De ser un obstáculo para el avance social, el capitalista ha pasado a ser el motor, aunque inconsciente, de tal avance. De ser culpable a ser víctima del mismo proceso económico, creado por él mismo.

En buena lógica, las tendencias expresadas de Unamuno se encontraban claramente, apartadas de la "ortodoxia", por lo que no podían ser aceptadas, mucho menos compartidas.

De esta forma nos indica cómo "Los progresos todos en la productividad del trabajo, sus procesos de diferenciación, han sido debidos -nos lo enseña la Historia- a los explotadores del trabajo ajeno más bien que a los explotados. Y si a éstos se les ha ocurrido, para aliviar sus fatigas, alguna idea, no ha sido llevada a la práctica, sino en cuanto ha convenido a los

amos, así como brotó la idea bajo el peso de la explotación" (43). El capitalismo, desde este enfoque personalísimo de Don Miguel, conduce al Socialismo. Gracias a la explotación, nace la idea que trata de suprimirla, y gracias al trabajo ajeno, nace la idea del trabajo común. Esto no es nada más que la arbitrariedad de Don Miguel, que convierte a los trabajadores de factor determinante del progreso, como antes lo eran para él, en factor determinado, ya que son los capitalistas quienes aceptan las ideas de los trabajadores y sólo en la medida que les conviene a ellos mismos. Así, pues, la explotación a que se veía sometido el proletariado debía ser benedecida por éste, ya que conducía a su emancipación, a través del socialismo.

La variación sustancial de Unamuno se ha ido produciendo. En esta evolución, las miserias de los trabajadores se convierten en necesarias, para el avance social, puesto que de ellas nace el ideal socialista. "Marx ha mostrado cómo las tristes miserias del proletariado han sido la necesaria premisa del progreso industrial, una forzada consecuencia del proceso económico" (44).

Por otra parte, reconoce y centra al socialismo, casi exclusivamente, en el apartado económico, lo cual resulta prueba indudable de su cambio personal, donde antes era un movimiento total, que cubría todos los campos de la persona humana. Esta variación se produce porque él mismo, Unamuno, quiere encuadrar al socialismo en el pensamiento económico, mientras que, en los otros aspectos del pensamiento humano, quiere apartarse del dogmatismo socialista. "... Los que tal creen no se fijan en que el movimiento social que, aún extendiéndose a las fases todas de la vida, gira como en torno de gozne cardinal en derredor del problema económico, es, ante todo y sobre todo, efecto del proceso económico-social, superior a las voluntades individuales del proceso incoercible y necesario, cuyas leyes no hay que buscar en las disposiciones concientes de los hombres, ni en acuerdos de Gobiernos, sino en necesidades económicas. Y tampoco se fijan en que el fin de este proceso es la transformación necesaria, obligada, basada en la fisiología social, digámoslo así, de la estructura económico-social moderna, y que el mejoramiento de la clase obrera y su dignificación y luego la desaparición de la división de las clases actuales, no es más que una consecuencia de esa transformación..." (45).

Expresa, una vez más, cómo el socialismo es un movimiento que ha de venir. La llegada del socialismo se ve favorecida por el proceso económico-

social, más que por la voluntad de los trabajadores, que pretenden sustentar ese movimiento político. Se evidencia un sutil cambio conceptual: ya no son los hombres los que hacen inevitable la vida del socialismo, sino que ésta se produce, exclusivamente, por la evolución lógica del proceso económico. "Esta fe, esta confianza en el ideal, tiene en el Socialismo un carácter profundamente racional, es fe racional. Y decimos que es fe racional, porque la confianza de que el ideal socialista ha de realizarse, brota no de la fuerza con que lo deseamos, sino del atento estudio de la evolución económico-social de nuestras sociedades, estudio que nos muestra que la tendencia del proceso de nuestras instituciones, leyes y costumbres es hacia la organización que a grandes rasgos y en líneas generales, preconiza el Socialismo" (46).

Y aún más, los hombres y su pensamiento, se convertirán en reflejo de la fuerza de las cosas. El socialismo se introduce en la propia sociedad capitalista, y los trabajadores forman su conciencia pública a través de observar lo que ocurre en la sociedad, transformada lógicamente. La solidaridad obrera es, también, llevándolo al extremo, no creación del trabajador, sino consecuencia de la evolución socio-económica: "... la fe que las masas obreras y aun no pocos individuos de otras clases, van cobrando en el futuro estado socialista, no es más que el reflejo en la conciencia pública de ese mismo estado, que se va formando en el seno de nuestras sociedades mismas. Por debajo de la organización burguesa va entretejiéndose la organización socialista, por debajo de la concurrencia brutal, va tramándose la solidaridad obrera" (47).

Poco a poco, como vemos, se configura la contraposición dialéctica entre Don Miguel y el Partido Socialista. El Socialismo ya no es, para él, un movimiento circunscrito a un dogma, a una teoría encuadrada en los límites del Socialismo científico. Muy al contrario, el socialismo unamuniano se acerca a tendencias, como el Socialismo de Proudhon y el anarquismo, que no tienen nada que ver con el "científico".

El socialismo, para él, es la práctica, la vida económico-social: "... dada la amplitud del ideal socialista, su dirección práctica se confunde casi con la evolución económico-social de los pueblos, y su dirección teórica con la vida del pensamiento sociológico" (48).

En realidad, Unamuno trata de ampliar los términos del socialismo, para hacerlos coincidentes con lo que, ya entonces, es su pensamiento. Esto no es una tarea fácil si nos damos cuenta de la evolución que ha sufrido

la personalidad unamuniana. Esta evolución, por otra parte, no había dejado de ser examinada por la Redacción de "La Lucha de Clases", y así, por ejemplo, este artículo, en el seno del cual nos encontramos con rotundas afirmaciones "heterodoxas", no fue publicado en "La Lucha", sino en la "Revista Política Ibero-Americana".

En este mismo artículo nos habla, por primera vez, del socialismo y del anarquismo, conjuntamente. Unamuno criticó, durante cierto tiempo, al anarquismo español, incluso arbitrariamente. Veía en este anarquismo nada más que su representación externa, y sólo la de algunos sectores, que no tenía por qué ser el verdadero anarquismo, con el que más tarde tendrá una importante relación, como, por ejemplo, con uno de sus máximos exponentes, Pedro Corominas.

Pues bien, en estos momentos, en que trata de extender hacia otras corrientes el seno y fundamento del socialismo, considera al anarquismo como equivalente a éste. Critica a los que no ven, como él, esta identificación: "... al hablar de socialismo incluyo bajo esta denominación las direcciones llamadas anarquistas. No es ya lícito al que intente enterarse de veras de las corrientes del espíritu moderno repetir aquello de que el anarquismo y el socialismo son los dos extremos contradictorios de la concepción de la sociedad, estimando, con una antítesis muy cómoda, sí, pero muy falsa, que es el uno la extrema exaltación del individuo y la sumisión completa de éste a la colectividad el otro. El mayor desarrollo posible del individuo sólo se logra con la mayor organización posible de la sociedad; el maximum de libertad del individuo consiste en su máximo encaje dentro del organismo social, dado que la verdadera libertad consiste en hacer que la ley objetiva y refleja de la sociedad llegue a ser la ley subjetiva y espontánea de nuestra propia conducta" (49).

Es decir, según se desprende de lo citado, interpreta Unamuno al anarquismo en el sentido de individualismo, sin tener en cuenta su concepción de movimiento político y económico. Rechaza la antítesis entre el anarquismo y el socialismo. Si el anarquismo es la defensa de la individualidad, se puede, según él, hacerlo compatible con la colectividad, con la socialización a que tiende el socialismo.

Unamuno, como siempre, plantea, desde el principio, una tesis, a cuyo mantenimiento trata de dirigir al lector, utilizando, para ello, todos los recursos necesarios. Así, esta vez trata de demostrar la equivalencia entre el anarquismo y el socialismo. Para lograrla, se fija en un aspecto

determinante, el que le interesa, del anarquismo, y en otro del socialismo, y mediante la demostración de similitud entre los dos aspectos relevantes, llega a la conclusión que se ha propuesto. Así, "El anarquismo y el socialismo no son hoy más que matices de un mismo ideal, y a lo sumo polos de una concepción unitaria" (50).

Pretende Don Miguel, la inclusión del movimiento anarquista en el socialista, y así explica cómo aquello que parece diferenciarlos es, precisamente, lo que les une: el engarce del individuo con la sociedad, el hacer que la ley del individuo sea la ley de la colectividad, el fin de ésta, y al revés. Pero, ¿por qué este deseo de identificar ambos movimientos? Sencillamente, porque Unamuno ya se aparta expresamente de la "ortodoxia" marxista. Su socialismo ya nada tiene que ver con el "científico", con el de sus correligionarios, pese a los esfuerzos unamunianos por seguir llamándose socialista.

Por otra parte, pasa, también, a la aceptación del socialismo utópico, tan denostado por Marx, y a un rechazo de la interpretación materialista de la Historia. Considera que esta interpretación ha dejado aparte aspectos que debían ser tenidos en cuenta. "El llamado más estrictamente socialismo ha tenido durante años un carácter secamente económico-político, manteniéndose poco menos que indiferente ante problemas como el religioso. Ha vivido de lleno dentro de la concepción materialista de la historia, que es la que informa las doctrinas de Marx y hasta tendiendo siempre al materialismo metafísico de Engels. Pero ya va idealizándose poco a poco, se anima de un mayor soplo de espiritualidad, sin que dejen de observarse aquí y allí síntomas de que se convierte para muchos en una verdadera religión. Por de pronto, vuelve a apreciarse cada día mejor aquel socialismo llamado utópico, al que con tanta injusticia trató Marx. Merced a todo esto, empieza la corriente socialista a penetrar de veras en el seno de las comuniones religiosas positivas" (51).

Con la pretensión de ampliar el concepto de socialismo, trata Unamuno de transformar los dogmas socialistas y de introducir nuevas corrientes en el seno de éstos.

Por otra parte, reduce el contenido concreto del socialismo a los fenómenos industriales, mientras que en el campo del socialismo, su doctrina, tendrá que acoplarse a una realidad muy diferente. "La adaptación de la propaganda socialista al campo, ha de traer como consecuencia la diferenciación del común ideal económico-político, según las nacionalidades. La pobla-

ción obrera, industrial, se parece más de unos países a otros; el industrialismo cosmopolitiza y asimila, mientras que las diferencias nacionales se basan, sobre todo, en las de la economía rural, ligadas a adversidades de clima y de territorio. El nuevo empeño provocará, pues, cierta diferenciación nacionalista dentro del carácter de unitario internacionalismo que da fuerza al socialismo, y esa diferenciación no podrá menos que infundirle nueva vida, limpiándole de no poco espíritu jacobino y doctrinario, forzoso resultado de convertir en programa práctico la doctrina abstracta de Carlos Marx" (52).

Es decir, el socialismo marxista, para Unamuno, es ya el dogmatismo. "Su" socialismo no puede encerrarse en doctrinas, ni en esquemas conceptuales. No se da cuenta de que es él, Unamuno, quien se aparta del "socialismo", de que es su propia necesidad de mantener en libertad su conciencia, lo que le conduce al alejamiento de un partido, que reduce la libertad a dogma.

Por eso, para Don Miguel: "Son socialistas todos los que se unen para trabajar por la emancipación del proletariado, no por la mera mejora de la clase obrera; todos los que se unen en favor de la justicia, todos los que se asocian para combatir el que se haga al hombre esclavo en vez de dueño del capital. Es inútil definir el Socialismo; todo el mundo lo distingue claramente, aunque no se dé clara conciencia de él" (53).

El mayor peligro para el triunfo del ideal socialista no lo representa el capitalismo, en esa evolución producida, ni el régimen social creado por él, sino las propias doctrinas socialistas, dogmáticas, que pretenden explicarlo, corriendo el riesgo de ahogar la espiritualidad, el fondo vivo, que constituye la esencia de ese movimiento. "... una cosa es el Socialismo vivo, la gran marea espiritual, la poderosa fuerza que anima, vivifica y empuja a los hombres de fe en el ideal y a los que padecen hambre de redención y de justicia y otra cosa muy diferente son las distintas escuelas que, con nobles esfuerzos y levantados propósitos, tratan de explicar ese movimiento. Querer encerrar al gran movimiento socialista en cualquiera de los sistemas que tratan de explicarlo es caminar a su petrificación y su ruina" (54).

El socialismo no supone, pasada la época militante, más que la expresión de lo que, inconscientemente, existía ya en el trabajador. Marx lo único que hizo fue dar expresión dogmática a las leyes económicas y a los hechos sociales existentes. "No fue Copérnico quien echó a rodar

los mundos, según las leyes por él descubiertas, ni fueron Marx y sus precursores y sucesores los que produjeron el movimiento socialista" (55).

Pero no es ésta la única variación sufrida en su pensamiento. En un principio, el socialismo era una doctrina que, inconscientemente, existía en el pueblo y que encontraba su expresión en esa dirección determinada. Pero, más tarde, el socialismo se convierte en aquello que rechazaba: "...el socialismo, que es una escuela económica llevada a partido político o a la inversa..." (56).

El socialismo adquiere, entonces, el papel que verdaderamente tenía, de partido político, de "política profesional", terminología unamuniana con la que expresa su rechazo más absoluto. Y en esto ha venido a centrarse el socialismo, para él. En un dogmatismo que impide la libre expresión, coartada por las directrices partidistas, y que, de esta forma, supone la creación de un sistema social tan conservador como el que se pretendía subvertir. Si Unamuno se acercó al socialismo es porque creyó encontrar en él un emparejamiento con el viejo fondo liberal, con un fondo de libertad y preocupación social, a las que quería dar expresión en la corriente socialista.

La separación con el socialismo se hará todavía más evidente cuando se produzca la Primera Guerra Mundial, y los contingentes socialistas tomen posiciones en ella por sus referencias nacionales. Será, para Unamuno, indicativo del reaccionarismo que se encontraba en el socialismo, del conservadurismo dogmático que anidaba en la "ortodoxia" socialista, que no en la marea social en que pretendía basarse ésta.

Así, dirá: "Aquí tengo que insistir, dejando para otra ocasión el justificarlo más ampliamente, que el socialismo, el colectivismo y el comunismo pueden ser muy conservadores, profundamente conservadores, y, por lo tanto, autoritarios y realísticos. ¿Ha habido acaso doctrina más conservadora, más imperialista y más militarista que la del llamado socialismo de cátedra -Katherdersozialismus- en Alemania? ¿Cuál ha sido la táctica del imperialismo prusiano, profundamente conservador y enemigo jurado del liberalismo y de la libre personalidad humana sino aceptar las soluciones del socialismo y desarmarlo así? La legislación toda llamada social, ¿a qué ha tendido sino a convertir a los obreros en verdaderos empleados públicos y asegurarles la vida material y un cierto bienestar privándoles de su personalidad? ¿Cuál ha sido su intención sino convertirlos en cosas, en reses bien atendidas, a las que se engorda y cuida, pero haciendo que

no sean hombres?..." (57).

Nos muestra a qué ha conducido el socialismo. Pero no sólo se limita a ir en contra de la dogmática, sino que también se manifestará en contra de la estrategia socialista. La revolución, la huelga y la agitación, que eran, anteriormente, necesidades para poner en práctica el orden propugnado por el socialismo, son, ahora, obstáculos que impiden el desarrollo armónico del mismo movimiento socialista.

Unamuno no tendrá ningún reparo en expresar el cambio de actitud producido en su interior. Para él, lo más importante no serán ya las posiciones enmarcadas dentro de la dinámica revolucionaria, posiciones coyunturales, sino el establecer una doctrina, no dogmática, dirigida al hombre, con independencia del sistema económico vigente. "Tal vez logren oradores así provocar una huelga, una revolución acaso; pero después de ella la victoria es siempre del que lleva la contabilidad por partida doble, como no haya de la otra parte más que catedrales simbólicas. Creer que lo esencial del socialismo sea el ser revolucionario es la prueba de la más crasa ignorancia. Si se llevara a cabo la llamada Ley Torrens, se haría más en pro del socialismo que con cien barricadas, y esa ley está en vigor en países cultos" (58).

El agitar revolucionariamente a la sociedad, según Unamuno, no representa más que una táctica o una estrategia fallida, frente a una elaboración técnica y consciente de los planteamientos reales.

El socialismo unamuniano se desenvuelve más en tendencias sociales que ya existían y a las que da únicamente forma exterior. Por otra parte, lo configura, además, como un organismo, como la expresión de un organicismo social, de forma que pretende que el cuerpo social responda a unos principios, consecuencia de la existencia de unos factores económicos determinados. "El socialismo es a la construcción social lo que la catedral gótica a la de edificios: un organismo. Pretende que la sociedad vaya dejando de ser sistemática para ser orgánica, que la presión actual grave sobre todo el organismo, que se resuelvan los choques de fuerzas de la concurrencia mercantil e industrial y disminuya el desgaste que sus razonamientos implican, que se organice el trabajo sobre la base de la socialización de los medios productivos" (59).

Quería lograr con el socialismo un cambio total de la sociedad. Cuando vea que esto no es posible, se producirá la contraposición con el Partido.

A partir del momento de separación del marxismo, Unamuno prorrumperá en continuos ataques a todos y cada uno de los dogmas socialistas. La personalidad unamuniana no se resignará nunca a ser encasillada y clasificada. Delante de los socialistas hablará de ser anarquista o del fin ultraterreno humano; delante de los anarquistas se considerará como socialista, etc.

En cualquier caso, su personalidad tratará de situarse por encima del exclusivismo, por encima de las doctrinas militantes, una vez superada su propia etapa de activo propagandista.

Sin embargo, lo que es evidente es que la crítica que realiza del marxismo encierra, pese a sus cambios de opinión, una auténtica toma de posición de Don Miguel. Irá tratando de destruir, uno por uno, todas las sentencias oficiales, pronunciadas por la dogmática del Partido. Así, "Carlos Marx dijo alguna vez que la revolución social no la han de hacer los hombres, sino las cosas, y algún marxista no muy ortodoxo, no muy convencido de la fe en el materialismo histórico -doctrina que es de fe y no de razón- ha querido corregir la fórmula del pontífice, diciendo que son las cosas manejadas por los hombres, o sea los hombres manejando las cosas, los que hacen la revolución. Y nosotros, por nuestra parte, comentando alguna otra vez ese dogma marxista, nos hemos preguntado si es que los hombres no son también cosas, esto es, causas. Y hasta enseres" (60).

Tal vez, ese marxista poco o nada "ortodoxo" sea el mismo Unamuno, nada conforme con la interpretación materialista de la historia. Unamuno, defensor del individualismo, prefiere pensar que los hombres son los factores y las causas de las cosas, situándose claramente en contra de lo que era una clave fundamental en el pensamiento socialista.

Unamuno rechaza el determinismo que surge, como consecuencia, del materialismo histórico, al suponer el condicionamiento del hombre. Se da cuenta de que el determinismo, que también existía en el sistema capitalista, sigue dándose en el marxismo, creando un sistema en el cual el hombre se convierte en un elemento condicionado, rompiéndose la identificación, que Unamuno establecía al principio, entre socialismo e individualismo.

El individuo, para él, no merece ser sacrificado a la creación de un sistema. La vida del hombre es más importante que cualquier orden político, y un orden que no se base en el individuo, pierde, para Don Miguel, toda su validez. De ahí, otra de las causas de su distanciamiento del socialismo. "Hay una doctrina determinista, que es la de la interpretación llamada materialista de la Historia, la de Marx. Y esa doctrina acabó creando

una ilusión, un engaño, una finalidad, la del opio revolucionario del bolcheviquismo de Lenin, una religión. Y los pobres fieles se figuraron saber para qué habían nacido. Y se resignaron a toda clase de sacrificios, y hasta a vivir peor que sus antepasados los siervos de la gleba..." (61).

Pero, ¿por qué se muestra en contra de la interpretación materialista de la Historia? Porque se ha producido ya la evolución unamuniana, porque la constante unamuniana es ya la preocupación por el fin ultraterreno del hombre, la obsesión por permanecer. Y así, los hombres cuando actúan, no lo hacen movidos sólo por consideraciones económicas, sino también por afanes espirituales, elevados más allá de la materialidad sustancial a que se refiere el marxismo. Y es más, nos vendrá a decir que el mismo nacimiento del socialismo no fue sólo una cuestión económico-social, sino que era, también, casi una religión, como había manifestado en otras ocasiones. No bastaba con ser racionalmente socialista, había que creer en el socialismo.

La Historia demuestra, además, justamente la interpretación contraria a la materialista. "Y no verdad histórica, no, que la historia proceda y se rija por el llamado materialismo histórico. Ni siquiera brotó de éste el "Manifiesto Comunista", de Marx y Engels. No brotan de él los movimientos económico-sociales. Hay, es cierto, una explicación económica de las Cruzadas, por ejemplo, por debajo de su explicación político-religiosa, pero por debajo de su explicación económica hay otra, más honda, más entrañada, más radical -es decir, más raiz- y es una explicación trasreligiosa. El hambre, sí, y el amor, el hambre del individuo y el hambre de la especie, mueven a los hombres y a los pueblos, mas hay por debajo algo más hondo y es el sentimiento de la personalidad; del "ser o no ser" hamletiano. Que no es "vivir o morir". Y ese sentimiento de personalidad cuando se trata de un pueblo, el sentimiento -y el consentimiento- de personalidad común, de comunidad, es el patriotismo. Y así se ve que cuando las Internacionales obreras fundadas en interés de clase se encuentran ante conflictos de personalidades colectivas, de patrias, de comunidades de consentimiento espiritual histórico, esas Internacionales se quiebran. "¡Proletarios de todo el mundo, uníos!" Pero al chocar dos o más pueblos, mejor, dos o más patrias, esos proletarios se desunieron y se fueron los de cada nación con los que hablaban, con los que pensaban, con los que sentían -hablar es pensar y es sentir- como ellos, proletarios o no. Y esto, en gran parte, porque eso del proletariado es un mito" (62).

Es decir, el dogma del socialismo se rompe por la misma existencia del hombre. El hombre no puede ser encerrado en sistemas ni en bloques, escapa a todo encasillamiento o clasificación, y buena prueba de ello es la Primera Guerra Mundial, en la que el proletariado se unió con sus patronos nacionales, lo que venía a demostrar que la Nación era mucho más que un vínculo material, que la Nación era, también, una ligazón espiritual. Esto supone una variación sustancial en el pensamiento de Unamuno en torno a la misma temática.

La interpretación materialista de la historia no podrá representar, en Don Miguel, la verdadera interpretación. La cuestión ya no reside, para él, en una simple situación económica o de intereses. Si ha llegado a la conclusión, como hemos visto anteriormente, de que el hombre es inclasificable en dogmas, así mismo la historia, las actuaciones del hombre, no pueden simplificarse hasta el extremo del puro interés económico. "B.- Pues bien, amigo mío; usted sabe que cada vez me aparto más de la llamada concepción materialista de la historia, de la de Carlos Marx y sus secuaces los dogmáticos; de la que no ve en el fondo de los hechos todos sociales más que una cuestión de estómago" (63).

Unamuno confiesa, abiertamente, en 1918, su separación del marxismo, achacándolo precisamente al dogmatismo. La exigencia de una justicia social la considera más simple que cualquier expresión partidista sobre el tema. Los socialistas, que, al principio, en Unamuno, tenían a su favor la virtud de ser un movimiento espontáneo y social, se han dejado clasificar en estructuras, se han dejado apresar por la corriente partidista que inflama al siglo XX, y contra la que se alza Unamuno, por ser un fenómeno que jamás llegará a comprender enteramente.

Lo que Unamuno admiraba del socialismo era su espontaneidad, su espiritualidad, su antidogmatismo, aunque esto era más bien lo que Unamuno quería ver en el socialismo. Sin embargo, se da cuenta, con el paso del tiempo, que el orden socialista representa una nueva configuración alrededor de la maquinaria estatal. "P.- Que no sé por qué los socialistas hayan de ser de Estado, ni por qué los Estados hayan de serlo de conquista y de guerra..." (64).

Otras veces, sin embargo, expresa la necesidad del Estado, para que el socialismo encuentre su vehículo de expresión, tal vez como una indicación de que ese socialismo, así realizado, ya no es el unamuniano.

"A.- ¿Pero usted cree de veras que el verdadero socialismo es el de Estado?

B.- ¿Qué duda cabe, señor mío? El Estado es la sociedad organizada. ¿O es que prefiere usted a los gremios y a las profesiones sindicadas?..." (65).

El socialismo unamuniano, apartado de la corriente del partido, no podía ya participar de las máximas y de las consignas dadas por éste, y actuaba, si es que existía, obedeciendo a la personal naturaleza de Don Miguel. ¿Qué quería decir con la conjunción de socialismo y de estatismo? Supone, sin lugar a dudas, una marcada acentuación de su evolución personal. Ya no es un Unamuno enemigo del Estado, al estilo spenceriano. En esta época, Spencer y su individualismo antiestatalista han sido superados por Don Miguel. Y aunque él, por otra parte, siga calificándose de socialista, en su interior ha dejado de serlo. Se suceden las afirmaciones y las negaciones de su socialismo. Habremos de decir que no se trata simplemente de una posición de rechazo hacia la dada por el Partido, sino que Unamuno muestra ya un rechazo interno al socialismo, pese a lo cual, y aún habiéndose dado la ruptura externa, seguirá, durante cierto tiempo, llamándose socialista. "... El individualismo verdadero, el individualismo socialista, es estatista. Y debe serlo más ahora en que esta desenfundada lucha de egoismos colectivos -¿podríamos decir nostrismos?-, de intereses gremiales, de concurrencias profesionales, amenaza acabar con la ciudadanía y por ende con la civilidad y con la civilización. ¡Déjese de spenceriadas! El Individuo contra el Estado, ¡no!, sino el Individuo con el Estado. Y escribamos Individuo con mayúscula, como Estado y Universo. El gremio, la profesión, la corporación, el sindicato, esto es lo minúsculo" (66).

Como vemos, Unamuno reconduce el socialismo a ser exclusivamente la defensa de la individualidad. Al mismo tiempo, lo que antes era, para él, la férula, el germen vivo del socialismo, esto es, las asociaciones profesionales, las asociaciones obreras, pasan a constituir un obstáculo para el avance del socialismo, en tanto que éste se enlaza, se identifica, incluso, con el Estado. La evolución no puede ser más patente.

A partir de la ruptura con el socialismo, Unamuno se desenvolverá en los términos de la atracción por aquellas ideas que coincidan con su pensamiento. En la etapa de 1894 a 1897, Unamuno se sintió socialista, porque los temas que tenían relevancia, para él, eran temas que trataba el socialismo con una óptica nueva, la que precisamente, proclamaba el ansia unamuniana. Pero, posteriormente, la evolución crítica de su pensamiento y de su personalidad, le llevan a la preocupación existencial por otros problemas, preocupación que influye, nadie lo duda, en sus concepciones

políticas, y, por ende, en su socialismo. No es, simplemente, la ruptura con algunos dogmas socialistas, aunque éstos sean esenciales, es, claramente, la ruptura total con el socialismo. Unamuno ha dejado de ser y de sentirse socialista. Sus alusiones a este tema, a pesar de sus frecuentes cambios de opinión, deben encuadrarse en una postura alejada del "dogmatismo" socialista del partido.

Cuando nos hable de la revolución, en el período turbulento de la España y de la Europa de 1918, nos hablará, en estos términos, del marxismo: "Y estos elementos no revolucionarios en el seno de una revolución, estos elementos líquidos y sólidos en el seno de un pueblo en estado gaseoso, son los que buscan cristalizarse, son los que se mueven por programas y fórmulas, es decir, por utopías. En un momento de clarividencia, Carlos Marx, que era mucho menos revolucionario de lo que parece a muchos, o aún mejor, que era fundamentalmente conservador -el revolucionario fue, frente a él, Bakunine-, decía a un forjador de esquemas de la sociedad futura, que el trazar programas de cómo ha de ser la sociedad futura, es cosa de reaccionarios. Lo que no quita que él a su vez y a su modo los trazara, aunque pretendiendo que no eran sino el pronóstico de lo que la sociedad tenía que llegar a ser fatalmente, por la fuerza de las cosas y no de los hombres, y pronóstico deducido merced a aquella grandísima pedantería sociológica que se llamó socialismo científico, y a la que se acogieron los ateólogos que no tienen el menor sentido de lo que la ciencia es y mucho menos de lo que es la Historia" (67).

Es decir, lo que rechaza, en primer lugar, del socialismo, es el haber edificado un programa, que, además, debían realizar las cosas y no los hombres. El marxismo que nos presenta Unamuno es la rígida traducción a esquemas y a estructuras, donde no cabe la acción libre del hombre, sometido todo él al programa. Rechaza, en segundo lugar, la doctrina del "socialismo científico", como doctrina que desconoce la Historia, algo señalado con anterioridad, y que contrasta con su postura inicial, cuando consideraba al mismo "socialismo científico" como el verdadero socialismo. Así mismo, dicho movimiento "científico" realiza la interpretación materialista de la Historia. "Con el llamado materialismo histórico es con lo que no cabe explicar el estado gaseoso o revolucionario de los pueblos. La economía política no nos explica ese calentamiento de los pueblos que puede llegar a evaporarlos, a convertirlos en un gas de enorme potencia, y hasta explosivo..." (68).

La economía política, como no duda Unamuno en denominar al socialismo científico, no constituye un método preciso para el estudio de los fenómenos revolucionarios del pueblo, ni se constituye, tampoco, en adecuado medio de expresión de éste. El "socialismo científico" ha perdido así, para Unamuno, la posibilidad de ser símbolo popular, para ser, simple y llanamente, programa de un partido político.

La crítica unamuniana es, desde luego, cierta y lógica. El socialismo se había adentrado, para esa época, en el sistema partidista, tan denostado por Don Miguel, participando de los métodos inherentes a tal sistema. No había apenas nada, en el socialismo, según la visión unamuniana, que le diferenciara sustancialmente de otros grupos, de otras opciones políticas. La opinión de Unamuno será rebatida por los militantes socialistas, pero, aún así, el rechazo de Don Miguel permanecerá, acentuado por su drama personal y espiritual y por las circunstancias políticas del momento.

Otro de los aspectos que no puede aceptar es que la organización futura de la sociedad venga determinada por la fuerza de las cosas y no por la voluntad de los hombres.. "A pesar de aquello que, según el profesor Brentano, de Munich, escribió en 1869 Marx a su amigo Beasly, diciéndole que quien compone un programa para el porvenir es reaccionario, el Socialismo se ha complacido demasiado en trazar programas de organización futura del trabajo, y el mismo Marx cayó en ello. Bien que con el disfraz científicista de decir que sólo exponía lo que fatalmente habría de traer el proceso económico de las cosas y no la voluntad de los hombres. Un astrónomo puede, en efecto, negar que haya programa para el porvenir si predica un eclipse de sol. Pero la economía no es, pese a Marx, astronomía, ni mucho menos" (69).

Este dogma marxista no puede ser, lógicamente, comprendido, ni, por supuesto, aceptado, por quien sitúa al hombre en la cúpula de cada uno de los temas que toca.

Pero junto a lo anterior, al alejamiento sistemático del "socialismo científico", nos encontramos con afirmaciones que, datando de la misma época, nos podrían hacer pensar en un Unamuno socialista.

Quien estudie a Don Miguel, con un mínimo de interés, no puede dejar de dudar de sus aseveraciones. Cuando nos habla de socialismo, está aludiendo a su personal concepción sobre el tema, un socialismo restringido a la defensa del individuo y a la preocupación por la "cuestión social". Por eso, él mismo diferencia este socialismo del "científico", sin reconocer

que el verdadero socialismo es el marxista, el dogmático, y no su posición, meramente personal. "... Y el socialismo es sólo esto, el reconocimiento de lo infinito y absoluto del espíritu individual hecho sociedad" (70).

El socialismo unamuniano, aquello en que la vital existencia de Don Miguel puede, todavía, estar de acuerdo con el socialismo como doctrina, es el individualismo, el aseguramiento de éste frente a la coactividad, y, al mismo tiempo, la germinación total del individuo en el seno de la sociedad organizada, tal y como considera que propone el socialismo, tratando de adaptar ese movimiento a sus preocupaciones obsesivas.

En el período de la Primera Guerra Mundial, la disociación de Unamuno con respecto a la doctrina socialista se hará más patente.

El socialismo, que había propugnado el internacionalismo, se deshace en diferencias nacionales. Así, por ejemplo, el socialismo alemán, eminentemente dogmático, el "socialismo científico", será de una gran ayuda, según la interpretación unamuniana, para el pangermanismo, para la afianzación del exultante nacionalismo alemán. La absolutez unamuniana no concibe que el socialismo se haya visto atrapado por los sentimientos de sus mismos hombres, y, en todo caso, le servirá de un motivo más de ataque hacia el marxismo. "... Lo que parecía lucha interior, fecunda guerra civil, fermento de descontento, levadura de revolución intestina nacional -y sin esta levadura ningún pueblo es de veras libre- lo que parecía garantizar los eternos derechos de la personalidad humana, esto es: el socialismo, la democracia social -die Sozialdemokratie- ha resultado la suprema fórmula del pangermanismo fornicario o abejuno. Como que tendía a convertir al Estado en una vasta compañía de seguros mutuos. Todo elemento espiritual desaparecía de él. Y hoy se ve cuán radicalmente distinto era el socialismo germánico del socialismo latino, del británico y del moscovita, y cómo cuando ellos, los Alemanes, los rígidos marxistas ortodoxos, los de esa enorme pedantería del socialismo sedicente científico, los que con desdén de catedráticos hablaban del socialismo utópico, acusaban de anarquistas a latinos, esclavos e ingleses, no les faltaba alguna razón en ello. En la disidencia entre Bakunine y Marx se mostró ya lo que va de una tendencia a otra y de un espíritu a otro. Y hoy, a los que nos dejamos en un tiempo engañar por las pedantescas fórmulas pseudo-científicas de Marx, nos place volver a la expresión ardiente de un soñador como Bakunine. Porque hay cosas que no se someten a estadísticas" (71).

Unamuno se decanta por una oposición total al socialismo "ortodoxo",

en defensa de la individualidad humana que no puede someterse a fríos y rígidos programas dogmáticos. Utiliza como método para demostrar el distanciamiento surgido, la Guerra de 1914. Sin embargo, su choque con la "ortodoxia" databa de finales del siglo anterior y la defensa del socialismo "utópico" era consecuencia directa del mismo.

Si se analiza cuidadosamente, nos daremos cuenta de que el socialismo, para Unamuno, se ha convertido en una doctrina de Estado. ¿Qué quiere decir con ello? En esencia, que ha pasado a ser una doctrina que afirma el sistema establecido, una doctrina conservadora. El Estado socialista, para Don Miguel, no debe limitarse a asegurar el mantenimiento económico de la Nación, ni tampoco limitarse a una más justa distribución económica. Debe pretender como un fin prioritario el fortalecimiento de la individualidad. La evolución de Unamuno en esta materia ha sido tal que, donde antes, en el socialismo, sólo encontraba el verdadero individualismo, ahora sólo ve una doctrina colectivista y coactiva. "... El socialismo no resuelve por sí el problema político, el problema de la civilidad, el de la libertad de la conciencia civil del ciudadano. No basta que un estado organice perfectamente el trabajo y subvenga a las necesidades de sus súbditos y les asegure el bienestar material, no, si no les deja participar en el gobierno, si no les deja censurar al que manda y residenciarle. De nada sirve que un estado socialista -y el socialismo de estado no es más que imperialismo y tiranía- organice la distribución del trabajo y establezca la jornada y el jornal más conveniente para el obrero y le procure cajas de indemnizaciones y de retiro y para viudedades y orfandades si se reserva el acordar por sí, y en secreto, sobre la paz y la guerra con otros estados y llega a perseguir a los herejes políticos" (72).

Lo que constituye, para Don Miguel, el problema por excelencia, la conquista de la conciencia civil, ciudadana, no es un problema que pueda resolver el socialismo. Claro que el socialismo al que se está refiriendo, en estos momentos, es el germánico, al que achaca los sucesos de la Primera Guerra Mundial, y al que no le perdona que mantenga una posición que ya no coincide con la propia de Unamuno. Si el socialismo unamuniano, por sus exigencias personales, ha dejado de ser, entonces, la crítica se manifestará en toda su amargura y su rechazo. El "socialismo científico", el dogmático, es el culpable de la Guerra Mundial, así como de todo aquello que, a su juicio, indique la "ortodoxia", de la cual él ya no puede sentirse partícipe. "Esta infame guerra, desencadenada por el estado imperialista

y militarista en que el marxismo llegó a ser una escuela política y ortodoxa al servicio del estado; esta guerra, desencadenada por el pueblo de que brotó la llamada concepción materialista de la historia, la de Carlos Marx, ha despertado a muchos obreros. Y empieza la clase obrera a percatarse de que fue una gran torpeza querer desentenderse de los problemas específicamente políticos, lo de no hacer política. El que no hace política, el que huye de la política, como hacen no pocos que se llaman a sí mismos anarquistas, conspira a favor de la tiranía. El que no acude a los comicios contribuye a ahogar la conciencia pública" (73).

El socialismo marxista no logró resolver las dudas unamunianas sobre la política y la acción derivada de ella. La cuestión prioritaria se convierte, no ya sólo en la separación respecto a la visión económica, sino en un complejo de actuaciones y de enfrentamientos abiertos con el socialismo. Muchos de los ataques que realiza a la doctrina socialista, pecan de injustos y arbitrarios, pero en la personalidad unamuniana predomina siempre el subjetivismo. Puesto que su posición ya no es la misma, su comprensión tampoco lo será. Es, además, una constante en su trayectoria vital, la arbitrariedad hacia actitudes por las que ha pasado. Así, cuando su separación del socialismo es un hecho, sus críticas hacia éste son ásperas y desabridas, y lo mismo pasará con el movimiento anarquista, por el cual se sintió atraído, con el liberalismo, fondo intrínseco de su personalidad, etc. "Esos mismos marxistas tudescos que han estado predicando a los demás pueblos la unión de los proletarios de todos los países frente a los burgueses de los países todos y la lucha de clases, se ha visto ahora bien claro que era doctrina de exportación y que ellos, dentro de su patria, se reservaban otra, una doctrina política, aunque execrable, la de la hegemonía de su propio pueblo" (74).

La espiritualización que se produce en su interior le induce al rechazo de los conceptos que considera como materialistas. Era lógica, entonces, su crítica al socialismo, si examinamos, desde la visión unamuniana, la interpretación materialista de la Historia. Unamuno entiende que el motor de la Historia no es sólo el factor económico, junto a él se encuentra el ansia espiritual. "La llamada concepción materialista de la historia, la doctrina de que en el fondo de los fenómenos todos sociales está el llamado fenómeno económico -no tan fácil de determinar y definir- de que el estómago es el motor último de la historia, esta doctrina que es un arma poderosa en manos de conservadores y reaccionarios, no podía caber

ni en la cabeza ni en el corazón de un hombre como Mazzini, que sentía tan poderosamente su propia personalidad, y que, sintiéndola, comprendía que es la personalidad y no el estómago lo que hace la historia. El estómago por sí pertenece a la prehistoria, a la animalidad irracional, a la naturaleza. Todas las exigencias del estómago no habrían hecho la menor parte de historia, no le habrían sacado al género humano del estado salvaje -que es el estado sin historia- si no hubiera sido por el ansia humana de afirmar y extender y prolongar no ya la vida, sino la personalidad. El ansia de inmortalidad es más fuerte que el ansia de vivir. El ansia de gloria, la vanidad, si se quiere, es superior al hambre para fraguar historia. No es el hambre, sino el ansia de inmortalidad, de dejar recuerdo, lo que hace la historia" (75).

Resulta evidente la obsesión unamuniana por el fin que considera transcendental para el hombre, obsesión que da lugar a una interpretación espiritualista, opuesta totalmente a la realizada por el marxismo. "En las mismas asociaciones obreras que se forman al parecer no más que para mejorar la condición económica de sus miembros, y que, si bien implícitamente, suelen profesar como dogma colectivo la doctrina esa del llamado materialismo histórico, se ve cómo en su seno se desarrollan luchas enconadas por rivalidades y envidias que no nacen del estómago, sino del ansia de afirmar y extender, cada uno, su personalidad, de vanidad, si se quiere. Y las más de las huelgas, aquí por lo menos, suelen ser motivos de dignidad, porque se le reconozca a la asociación su personalidad colectiva y no por motivos económicos, de aumento de salario, de disminución de horas de trabajo o de alivio de la penosidad de éste. Las asociaciones obreras que profesan, si bien implícitamente, la doctrina del materialismo llamado histórico, condenan con su conducta esa interpretación" (76).

Por otra parte, el desarrollo unamuniano del socialismo, le conduce a rechazar aspectos con los que, anteriormente, su postura era plenamente identificable. Así, por ejemplo, con respecto a la economía. El mismo había dicho que su llegada al socialismo se debió, en gran parte, al estudio de los tratados de economía política. La economía era, para Don Miguel, algo vivo, real y evidente. Negar la existencia de que el movimiento socialista se basaba en la existencia, a su vez, del sistema económico capitalista, suponía negar un principio claro por sí mismo. El socialismo era la consecución de los presupuestos económicos de la Escuela Liberal de Manchester, presupuestos sobre los que no cabía ninguna duda. De todo ello,

se derivaba una necesidad acerca de la evolución capitalista, que llevaba al socialismo. Sin embargo, este punto de vista unamuniano variará sustancialmente.

Para empezar, la economía pasará a un segundo plano. La economía, lo material, ya no rige el mundo, ni a los hombres. Es una concepción teórica que se concreta en una serie de fundamentos delimitados y rígidos, que nada dicen acerca de la individualidad, del hombre de carne y hueso. "El hombre no es un fenómeno económico. Lo económico es algo forzosamente formal. Lo económico empieza con el cambio de productos y con la colaboración en el trabajo y la diferenciación de éste..." (77).

La economía, por lo tanto, queda suscrita a unos límites concretos. El trascenderlos implica darle una finalidad que ni siquiera busca ella misma. Deducir del proceso económico una necesidad, sobre lo que ha de acontecer en el campo individual, o sobre los móviles bajo los que actúa el hombre, es extrapolar la funcionalidad de la estructura económica y llegar, al mismo tiempo, al determinismo más absoluto. "Lo económico decimos es puramente formal, como lo lógico, y supone materia sobre que se ejerza. Lo económico es algo mediato, y en el arranque o mejor en el fondo de la historia, hay que buscar lo inmediato. Ni es lo inmediato el hambre. El hambre es el instinto de conservarnos, pero nosotros mismos, nuestra personalidad está antes que este instinto..." (78).

La economía, para el Unamuno de esta época, es una estructura formal, que incide sobre la materia, pero no al revés. Y como tal forma, no constituye, de por sí, el motor de la historia, ni tampoco las causas complejas del comportamiento humano. El hombre, sus móviles o fines, y en especial el fin de forjar y perseverar en su personalidad, es la materia, de la que la economía no puede ser la expresión vital, la esencia, sino sólo una de las formas que puede actuar sobre ella.

Unamuno realiza una crítica real y exacta sobre el marxismo. "La confusión marxista respecto al fenómeno económico proviene de que este fenómeno es concebido material y no formalmente. Y ello se ve en la doctrina marxista del valor económico" (79).

Lo económico no tiene valor para fundamentar, sobre él, la interpretación de la Historia, ni tampoco una concepción del hombre en la que éste gire sobre los estrechos límites de la economía.

Por otra parte, producida la evolución unamuniana, ya no podrá admitir uno de los dogmas esenciales del marxismo: la necesidad fáctica de éste.

Es decir, según este dogma, el marxismo aparecía como inevitable, como consecuencia directa del capitalismo, de tal forma que llegaría automáticamente, sinónimo de la expresión marxista de que habría de traerlo la fuerza de las cosas y no los hombres. Sin embargo, si esto era así, ¿qué necesidad habría de crear un programa y de lanzar un manifiesto? El marxismo conlleva unas contradicciones que a Unamuno se le antojan insuperables. "Si la revolución socialista había de hacerse fatalmente, por el proceso mismo de la propiedad en el industrialismo moderno, si habían de traerla las cosas, hicieran lo que hiciesen los hombres, según enseñaba la concepción materialista de la historia de Carlos Marx, ¿por qué éste, con Engels, lanzó su manifiesto de acción a los trabajadores todos del mundo? Y este manifiesto, que marca un hito en la historia de la humanidad, ha tenido más eficacia que todas las sofísticas y pedantescas concepciones económicas de aquella obra tan genuinamente tudesca que es "El Capital". "El Capital" y sus doctrinas no se tienen ya en pie, pero aquel Manifiesto sí" (80).

El hombre no es simplemente sujeto económico. Hay algo en él, una serie de principios esenciales, que escapan a la satisfacción material, que no se basan en las necesidades materiales. "Lo primero que se hace preciso es desechar la idea vulgar y grosera de que esta guerra, como todas las demás, no obedece sino a apetitos de origen material o económico, a concurrencia industrial o mercantil. La tan conocida doctrina llamada la concepción materialista de la historia, la de Carlos Marx, un judío alemán, la que pone en el fondo de los hechos todos sociales, como su última base, el fenómeno económico, es una de las aplicaciones más cómodas, a la vez que más maliciosas, de la historia, pero es más que superficial y falsa. El hombre es tanto o más un cerebro que un estómago, y es, sobre todo, una conciencia; y un pueblo, lo mismo que cada uno de los individuos que le componen, llega a dar su vida por su alma, es decir, por su personalidad. Prefiero seguir siendo yo con mi carácter, con mis hábitos, con mi modo de ser, esto es: libre, a no vivir en la abundancia y seguridad materiales, bien mantenido, pero no siendo yo, siendo siervo de otro" (81).

La interpretación materialista de la Historia, para Unamuno, se encuentra encasillada y delimitada en el dogmatismo. Aceptarla equivaldría a aceptar la renuncia de la propia personalidad y la importancia del valor individual. "Se encontró una fórmula para expresar la llamada concepción materialista de la Historia, según Carlos Marx, y es la de decir que son las cosas las que llevan a los hombres y no los hombres los que llevan

a las cosas" (82).

En los últimos años se acentúa en Don Miguel el rechazo del socialismo. Su incomprensión, de tal movimiento político, no es simplemente una subjetivización, sino que es resultado de la misma incomprensión unamuniana hacia todo partido, hacia toda organización partidista. Considera que el socialismo, por su esencial componente materialista, propende a caer en el irracionalismo, que es la irracionalidad misma elevada a escuela política. "Pues sí, amigo mío: el resorte de la Historia y de la civilización -que es lo mismo- consiste más en matar el aburrimiento que en matar el hambre. La conceptualización materialista de la Historia -la formulada por Carlos Marx- no nos da la razón de ser de las cosas, sino el sentido de vivir de los hombres. Será materialista, pero no racionalista- Y es porque el aburrimiento es irracional, pero inevitable" (83).

Pero ya no se trata simplemente de rechazar tal interpretación, sino de contraponer a ella lo que Unamuno considera la única posible interpretación de la Historia. La materialista representa, esquemáticamente, la violencia y el odio. Frente a ella, el espíritu, la interpretación espiritualista. "¡La concepción materialista de la Historia! La que se toma, casi siempre mal entendida, de Carlos Marx. Ya hemos confesado preferir la concepción histórica de la materia, a la que volveremos. ¿Pero materialismo? "No el materialismo metafísico", dicen. Bien, sea: el físico. Materialismo, de material y material, de materia. Y ¿qué es materia? Materia, en el lenguaje popular de España -y a él acude en busca siempre de luces el comentador-, es el pus..." (84).

Esta España, de enfrentamientos y de violencias, es la que influye sobremanera en el Unamuno de los últimos años, y es la que reduce, todas las concepciones políticas, a los márgenes del odio y del choque entre hermanos. Y así, la concepción materialista de la Historia, a la que conduce al socialismo en esquema, será la labor del odio y del resentimiento, perdiendo cualquier otra significación. "... Lo material resulta, pues, lo purulento. Y el materialismo ese es purulentismo. Y el sentimiento -no la concepción, sino el sentimiento- materialista de la Historia, de la que está siempre por hacerse, es un sentimiento purulento. Le tuvo el mismo Marx, que no pasó hambre, pero sí lo otro. Y lo otro es el pus. O digámoslo más claro, en plata: el resentimiento; o más claro aún, en oro: la envidia" (85).

De la misma forma que, poco a poco, su pensamiento se convierte en

sentimiento, pretende que suceda eso con el pensamiento de los demás. El marxismo no puede separarse, dentro del planteamiento unamuniano, del hombre que lo creó y del ambiente en que vivió y sintió este hombre. Trata de desvalorizar a Marx, como hombre, para justificar así su rechazo de la doctrina creada por éste. Marx, para Unamuno, era un agónico, espiritualmente, un resentido por hambre de creer e imposibilidad de hacerlo, y, más aún, por una envidia, secularizada en su raza, y que le condujo al dogma fratricida de la lucha de clases. "... Y, volviendo a Marx, ¿no creéis que su famosa concepción materialista, purulenta, de la Historia, le brotó de un hambre espiritual, de un terrible complejo de hondas raíces seculares acaso? Debió de haber meditado, y desde niño, en la simbólica leyenda de Caín y Abel" (86).

Junto al enfrentamiento con los dogmas socialistas, nos encontramos con que el Unamuno de los últimos tiempos tiene una marcada tendencia liberal. Trata de relacionar el viejo liberalismo con el socialismo, pretendiendo, de esta forma, el logro de la adaptación de tal grupo político a su personalidad, a su pensamiento. Nos habla del socialismo español, del bilbaíno, como un pretexto que nos introduce en la diferenciación que realiza entre marxismo y "movimiento social heterodoxo", al tiempo que hace a éste heredero del liberalismo. "Recuérdese que Bilbao ha sido la principal fortaleza del p.s.o.e.; que era aquí, en Bilbao, donde por mucho tiempo obtenía votos para diputado en las Cortes de la nación el viejo admirable luchador Pablo Iglesias, ese hombre titánico educador de muchedumbres. Y recuérdese que por mucho tiempo se ha creído que el socialismo era la tiranía del Estado, la imposición de una tarea servil, la nivelación tiránica, la supresión del ciudadano. Pero la historia que estamos viviendo se ha encargado de poner en claro que es en el seno de las asociaciones socialistas plenamente conscientes de lo que es, como método, el socialismo, donde se ha refugiado el viejo espíritu liberal. Es que la doctrina misma de Marx, sobre todo cuando no degenera en dogma -el dogmatismo es una degeneración-, ¿no era acaso un desarrollo de la doctrina liberal económica, del liberalismo económico de la escuela de Manchester? ¿Es que Marx no procede de Ricardo?" (87).

Considerando la relación, unamuniana, entre el liberalismo y el socialismo, la disociación de Don Miguel con respecto al marxismo, al "socialismo científico", se hará más rotunda. Califica su posición de verdadera, de auténtico socialismo, sin darse cuenta de que con ello cae en el tan denos-

tado dogmatismo, aunque sea con otro carácter, y así piensa que el pseudo-socialismo es el de cuantos se apegan a las fórmulas de Marx. "Porque hay otro socialismo -seudosocialismo, si se quiere-; hay un socialismo medievista, ruralista, de gremios fósiles, de patronatos, de representación por clase y de cofradías, un socialismo antiliberal" (88).

El socialismo unamuniano no pasará de ser una vaga tendencia, que aúna la "cuestión social" y el individualismo liberal de su Bilbao natal. "... Y como en España no ha habido verdadera clase media, o lo que se llamó el Tercer Estado, por eso aquí no se concebía por muchos el socialismo, sino como algo reaccionario, antiliberal, medieval, y aunque anticatólico y hasta anticristiano, frailuno en el fondo. Cuando en rigor la verdadera obra del socialismo era en España llevar a cabo la que la clase media ha llevado en la Europa de la Revolución; deshacer el dogma de la propiedad privada tiránica, el dogma rural del derecho de usar y abusar de los medios de producción el que se apodere una vez de ellos. Que no se olviden que del mismo hierro se hacen las espadas y las rejas del arado y que el laya -instrumento con que aquí se labraba la tierra- procede acaso del plural *gladia*, de *gladium*, espada" (89).

Para Unamuno, por lo tanto, el socialismo debía llevar a cabo la obra realizada por la burguesía en Europa, conectándose con la vieja raigambre liberal. El socialismo unamuniano no es "socialismo", y no puede serlo, aunque él mismo distinga dos clases de socialismo, el "dogmático" y el "verdadero". Se nos muestra, además, claramente, la naturaleza de su pretendido socialismo: "El desarrollo industrial trajo el socialismo a Bilbao; pero así como la industria bilbaina se formó y desarrolló en un suelo espiritualmente mercantilista, así este socialismo se ha formado y desarrollado en un suelo espiritualmente liberal, en un suelo del espíritu que es adverso a cualquier forma de dictadura y a cualquier forma de dogmatismo" (90).

En la evolución sufrida, el socialismo unamuniano se engarza con el liberalismo y, al mismo tiempo, se encuentra delimitado por éste, de tal forma que no es socialismo, aunque él lo encubra bajo la apariencia de un profundo antidogmatismo. "De donde saco la esperanza de que ese que llaman el nuevo liberalismo, y no es sino el antiguo, el de siempre, el del mercantilismo manchesteriano, de que sacó Marx, por el método hegeliano de las contradicciones concordantes, su doctrina, el liberalismo de la Revolución Francesa, el liberalismo socialista -el de Proudhon-, sea aquí, en este Bilbao, donde tenga en España su principal fortaleza. Dejando a

turbios conocimientos que simpaticen y hasta colaboren con pequeños regionalismos y localismos de raigambre aldeana" (91).

La "heterodoxia" de Unamuno se muestra en toda su plenitud al considerar "su" socialismo como el proudhoniano y como el liberal. Los enfrentamientos con la "ortodoxia" le ha hecho aferrarse a posiciones y a extremos cada vez más alejados de la realidad, de lo que era y es el socialismo. Sin embargo, no admitirá nunca, totalmente, salvo en raras ocasiones, que ha sido él quien se ha separado de la dogmática socialista. Para ello, se basa en afirmar que el fondo del socialismo no lo conocen ni los mismos socialistas. La diferencia, esencial, según él, para los dogmáticos, entre "socialismo científico" y "socialismo utópico", no deja de ser una diferencia formal, cuyo exacto sentido desconocen. Marx, para Unamuno, creó una utopía, tanto o más que Proudhon. "Carlos Marx fue un hombre de acción política, de partido, el principal autor del famoso Manifiesto, aquel de "¡Proletarios de todos los países, uníos!" y uno de los fundadores de la Primera Internacional, la fundada el día mismo -día de San Miguel, en 1864- en que nació el que esto escribe. Pero Carlos Marx fue también lo que se dice un sociólogo, un filósofo -hegeliano- de la historia, el formulador de la llamada interpretación materialista de la historia, el autor de "El Capital". Que no es un programa de partido. Marx pretendió el proceso no sólo que seguía, sino que habría de seguir siguiendo la evolución histórica del mundo; pretendió ser -judío al cabo- un profeta. Y profeta científico, que es lo más grave. Y nunca olvidaré con que aire de unción allá, en mis mocedades, los obreros, que se apuntaban en el Socialismo de aquella Internacional, hablaban del socialismo "científico" para distinguirlo del utópico. Y luego, al examinarlo, se encontraba uno con que eran más proudhonianos que marxistas, sin conocer ni a Marx ni a Proudhon; que estaban más cerca de los puntos de vista del autor de la "Filosofía de la Miseria" que del autor de la "Miseria de la Filosofía" con el que de ésta respondió al de aquélla. Hegelianos, filósofos, utopistas los dos. Y que por sus utopías viven en la memoria de las gentes" (92).

Unamuno resalta de Marx aquellos aspectos que le hacen más rechazable, según su punto de vista. En primer lugar, nos habla de él como de un sociólogo, lo cual supone una nueva crítica si tenemos en cuenta el desprecio de Unamuno por la sociología. Es, precisamente, según Unamuno, como tal sociólogo, como Marx escribe todo lo concerniente a la interpretación materialista de la Historia. Y, por otra parte, nos habla de Marx como del

pretendido fundador de un partido político, al tiempo que destaca la semejanza esencial de aquél con Proudhon, lo cual supone el rechazo de todas las orientaciones socialistas al respecto, que pretendían establecer una oposición entre ambas posturas, puesto que la separación era fundamental para el socialismo ya que le estructuraba como proceso lógico de la Historia y no como una utopía.

El profesor Elías Díaz García ha subrayado el trasfondo liberal del pensamiento político de Unamuno, poniendo especial hincapié en que es la propia crisis del liberalismo la que le conduce a una crisis política y le impide a Unamuno hallar solución efectiva para sus problemas sociales. Nadie niega la imposibilidad unamuniana de dar un paso adelante en la evolución liberal, pero, junto a la añoranza por el viejo fondo familiar del liberalismo, se producen las críticas constantes al sistema liberal y a sus instituciones. Esta posición ha sido realzada por Elías Díaz: "Pero Unamuno, hemos dicho, no realizará muy coherentemente el paso de ese liberalismo general a un liberalismo de estricto significado político; en ese sentido, sus críticas a las instituciones y métodos en que se asienta el sistema liberal son constantes: así ocurre con los partidos políticos, las elecciones o el parlamento. Es bien cierto -y es importante insistir en ello suficientemente, haciendo resaltar sus aspectos totalmente positivos- que, en un primer momento, esas críticas de Unamuno se dirigen de un modo directo e inmediato contra el "liberalismo" oficial de la España de la Restauración, contra la mediocridad y la corrupción de un sistema y de una sociedad caracterizados por una utilización interesada de ciertos tópicos y formalidades sólo aparentemente liberales" (93).

Para un ajustado examen del liberalismo unamuniano nos parece necesario consultar el libro citado del profesor Díaz García, destacando, precisamente, la dualidad del liberalismo oficial frente al liberalismo de Unamuno, y cómo este último comienza a transformarse en un fondo espiritual, más que político, que pervive por encima de sus cambios de pensamiento. Estas referencias coinciden con nuestro pensamiento sobre el mismo tema: el liberalismo, de contenido casi espiritual, conduce a Unamuno a separarse de los grupos socialistas y le impide también el encuadramiento en cualquier partido político.

Sin embargo, mantiene Díaz la no comprensión unamuniana del fenómeno de la lucha de clases. Este factor condiciona, según el citado autor, la decantación de Don Miguel, hacia posiciones "reaccionarias". Muy al con-

trario, nosotros creemos que Unamuno comprende perfectamente qué es y qué significa la lucha de clases, pero, al mismo tiempo, trata de adaptar este concepto al mundo de sus teorías. Otro de los elementos a tener en cuenta, sería la democracia, que, según Díaz, Unamuno tampoco comprende. A nuestro parecer, la superación, de Don Miguel, del socialismo no tiene por qué conllevar, según quisiera Díaz, un desconocimiento de la realidad existente, ni mucho menos del mundo político que le rodea.

Es decir, lo que se está debatiendo es la existencia del socialismo en Unamuno. Nos parece acertada la exposición de otro autor, Blanco Aguinaga, sobre esta pregunta. Frente a los que dudan del socialismo de Unamuno, aunque sea en la etapa 1894-1897, Blanco Aguinaga demuestra, indudablemente, el socialismo de Don Miguel, así como, también, las tendencias que se van manifestando hacia una reforma de los postulados socialistas. A este respecto, nuestra posición coincide, en lo sustancial, con la de este autor. Unamuno fue marxista y dejó de serlo. Incluso en la etapa de marcada influencia "científica", deriva Unamuno hacia otras corrientes "heterodoxas", como señala Blanco Aguinaga: "... para Unamuno, incluso en este momento, el socialismo científico -y verdadero- que inició Carlos Marx, no termina con Marx y Engels. En sí la idea es perfectamente aceptable aún desde la más dogmática ortodoxia, ya que es de rigor conocer que, por simples razones de limitación histórica y de conocimientos, Marx y Engels no pueden ser inicio y fin del pensamiento socialista. Sin embargo, -y esto lo sabemos tanto por la correspondencia anterior a octubre del 94 como por ciertos textos que veremos en seguida- las "corrientes" que Unamuno irá viendo "refluir" "de otras partes" hacia el socialismo "limpio y puro" se llaman George, Loria, Spencer: aunque la idea no tenga, pues, por qué chocarnos en sí (más aún hemos de aceptarla como científicamente impecable), pensada concretamente en relación con las "corrientes" en que Unamuno estaba pensando, debe hacernos sospechar la existencia de un reformismo en germen que, veremos, culminará en 1896 en la tesis de que todo aquello que se llame "socialismo" tiene el mismo valor teórico y práctico. En el mismo momento, pues, en que Unamuno se declara seguidor de Marx prepara ya quizás el terreno para no quedarse encerrado en la ortodoxia" (94).

Estas ideas de Blanco Aguinaga coinciden con lo que mantuvimos ya en torno al tema. Unamuno desde enero de 1894 hasta octubre del 96 es decididamente socialista, pero, a partir de esa fecha, se separa del partido de manera expresa, por dos temas: el de su constante religiosidad, obsesiva,

y el del socialismo como redención para todos. Estos dos temas también son suficientemente analizados por Blanco Aguinaga.

Todos los autores señalan cómo el socialismo unamuniano tenía que ser fundamentalmente "heterodoxo", tenía que ser donde la libertad de expresión alcanzará su máxima garantía, donde la crítica pudiera efectuarse, es decir, justamente, lo contrario de lo que encuentra Unamuno en dicho grupo político. La absolutez unamuniana, que no admite componendas, choca con la realidad. "El socialismo que deja de ser de cátedra para hacerse de plazuela y de partido no es ya una doctrina ni una fe en ella, sino que es una iglesia con su disciplina. ¡Y cómo se parece su historia a la historia de las primitivas comunidades cristianas que dieron origen a la Iglesia Cristiana y a la Católica! ¡Las mismas logomaquias, la misma crítica, la misma liturgia! La misma en el fondo de su forma, ya que la forma tiene fondo. El mismo horror a la herejía y a la crítica, y al escepticismo y al libre examen" (95).

En otro sentido, Dolores Gómez Molleda discrepa de la afirmación de socialista de Unamuno: "... Socialista convencido, sí, como apuntan Dehesa, Aguinaga y Ribas, pero ¿con qué clase de socialismo?..." (96).

Para efectuar esta afirmación se vale del examen unamuniano sobre temas particulares del socialismo, destacando la ausencia total de interés que siente don Miguel por dichos temas, como, por ejemplo, por la plusvalía. Examina, también, la ortodoxia unamuniana en puntos controvertidos.

En definitiva, los autores discrepan en el socialismo de Unamuno. Podríamos decir que don Miguel fue socialista, pero, incluso en su época de máximo fervor, se apuntaban ya las bases de su separación posterior. Por ello, no nos parece desacertado el análisis, muy cuidado, de D. Gómez Molleda, ni tampoco los estudios de Blanco Aguinaga. Unos y otros aciertan en su interpretación: Unamuno fue socialista. Pero este socialismo, para Gómez Molleda, no era el verdadero, en tanto que, para Blanco Aguinaga, sí lo es, aunque se encuentran implícitamente los puntos de la evolución. El socialismo unamuniano se mantiene durante dos años, y así lo atestigua Blanco Aguinaga (97), dentro de la "ortodoxia", en idéntica forma que sus correligionarios españoles, pero a partir de este momento las ideas que subyacían en su espíritu, acentuadas por la lectura de nuevas corrientes "no ortodoxas" y por la crisis de 1897, salen a la luz separándole y enfren-tándole con el socialismo.

A este respecto resulta aclaradora la correspondencia mantenida con sus compañeros socialistas, correspondencia en la cual, poco a poco, se suceden los reproches de éstos por el desviacionismo de Unamuno. En particular, las cartas de Valentín Hernández y de Timoteo Orbe, nos muestran las dos caras de un mismo problema. Aquél sosteniendo una dura crítica a Unamuno por su "heterodoxia", y éste disculpando ésta por la talla intelectual de don Miguel. La correspondencia de ambos está recogida en otro libro de D. Gómez Molleda (98), junto a la de otros socialistas de la época, mostrándose en el mismo la evolución paulatina de Unamuno, así como la decepción que supuso para sus correligionarios, en especial para la Redacción del periódico socialista "La Lucha de Clases" de Bilbao, la deserción de Unamuno. La figura intelectual, que había colaborado activamente con ellos, y el mimetismo que emanaba de él, hicieron aún más dura la baja de don Miguel cuando ésta se produjo.

Es de resaltar, también, otro estudio realizado por el profesor Elías Díaz García, que contrapone la espiritualidad unamuniana con el socialismo. "... El especial carácter de la espiritualidad unamuniana va a producir en él una actitud contraria al progresismo; su antiprogresismo procede en gran parte de su espiritualismo. Pero Unamuno intentará, es muy dudoso que lo lograra, salir del esquema progreso-reacción; criticará al progresismo precisamente por su carácter conservador..." (99).

Analizando la crítica realizada por Don Miguel al materialismo histórico, al marxismo, cree ver Díaz una cierta superficialidad, así como la influencia de la crisis religiosa y del ambiente de Salamanca. No se puede negar esta suerte de influencias, aunque nos negamos a admitir la "superficialidad" unamuniana. No hay superficialidad, lo que sí existe es una superación del marxismo y sólo esta superación marca las pautas de Don Miguel.

En cuanto al socialismo unamuniano, añade Díaz: "Está bastante claramente expresado aquí el pensamiento de Unamuno en relación con el socialismo: conexiones casi formales en la época de juventud en Bilbao, simpatía de un cierto cariz paternalista hacia los movimientos obreros, separación y discrepancia con el socialismo oficial a consecuencia del diferente planteamiento dado por Unamuno al tema de la trascendencia; es importante señalar que no es propiamente la religión en sí la causa de esa discrepancia, sino más bien el especial carácter, de una cierta obsesividad y extremosidad luterana, con que Unamuno concibe y vive su religiosidad. El espiritualismo

unamuniano relegaba a un puesto muy secundario los temas económicos y socio-políticos; además daba a éstos respuestas y soluciones obtenidas no desde una consideración realista, sociológica de los hechos, sino desde puntos de vista excesivamente condicionados por ese espiritualismo. Ninguna de las dos cosas podía concordar con el cuadro de ideas y con la actividad política del socialismo; en éste, sin tener por ello que negar la religión, los problemas económicos y sociales ocupan el puesto predominante que les corresponde para una efectiva liberación del hombre; y además las soluciones a esos problemas humanos vienen dadas desde presupuestos exclusivamente racionales. En estos dos puntos radica fundamentalmente la discordancia de Unamuno con el socialismo, discordancia que, a pesar de sus palabras, le va a llevar de hecho a una concepción política realmente divergente e incluso contrapuesta al socialismo" (100).

El planteamiento dado por Elías Díaz a la contraposición del socialismo con el espiritualismo unamuniano nos parece bastante real, y cercano al conjunto de circunstancias que originaron la separación de don Miguel, cuya verdadera causa, opina Díaz, que fue la obsesión religiosa. Nosotros opinamos que no fue éste el único factor, aunque sí uno de los más dominantes. La causa real era el "libre examen" de Unamuno en oposición al dogmatismo doctrinal marxista.

Por otra parte, Díaz para poder hablar de la no existencia del socialismo en don Miguel, reduce los términos en que se desenvuelve el socialismo unamuniano: "... lo esencial del socialismo será, sobre todo, el intervencionismo estatal, en favor de esos objetivos liberales..." (101).

Para Díaz, difícilmente puede hablarse de socialismo en Unamuno. Para nosotros, con Blanco Aguinaga, Unamuno fue socialista, aunque se separó prontamente del partido que lleva esta denominación y evolucionó.

Por último, señalar cómo el propio Unamuno, en 1914, reconoce ya su alejamiento del partido socialista de una forma expresa, así como la importancia que tuvo para su vida el hecho de haberse forjado, en una determinada etapa, como socialista. "¿Cómo podía yo olvidar que mi verdadera carrera pública, social, la de apostolado, empezó de publicista socialista, de asiduo colaborador de "La Lucha de Clases", de Bilbao, de que fui socio fundador? ¿Cómo podía olvidar que aunque distanciado de esa brava conciencia socialista del pueblo por nuestras sendas maneras de encajar el final destino humano y el pavoroso problema de ultratumba -que para ellos parece no existir-, por lo que hace a la vida en esta santa madre tierra, mis aspiraciones

se funden con las tuyas? ¡Pero es muy grave que un rector sea socialista!" (102).

Es decir, todavía siente, vagamente, reminiscencias socialistas, aunque se considera apartado de la "ortodoxia" por el fin eterno del hombre. Será, un año después, cuando el socialismo, el materialismo histórico, constituya para Unamuno apenas un recuerdo: "Yo también pasé en mis mocedades -¿y quién no?- por la doctrina aquella del materialismo histórico, por aquella doctrina tan superficial que ve en el fondo de los fenómenos sociales el económico y proclama que toda lucha lo es de intereses. Doctrina que está en revisión y en descrédito y de la que yo mismo, ablandándoseme con los años el corazón, he ido desprendiéndome" (103).

Así, pues, Unamuno reconoce que fue socialista, pero reconoce, también, cómo, su interpretación del mundo y de la vida, se aparta considerablemente de la realizada por el marxismo. Unamuno ha dejado de ser socialista, ya que considera que por encima del socialismo se encuentra su personalidad, su individualidad, y ésta no se reduce a actuar movida por resortes económicos. "Todos, yo el primero, hemos pecado un poco en ese triste ocaso del siglo XIX, por habernos dejado contagiar de un cierto materialismo histórico, confundiéndonlo con otro materialismo que hacía consistir todo el movimiento de la historia en resortes del estómago -sin reconocer que el hombre no es el hombre puramente económico, y hay otra cosa, que es defender cada uno su yo, su personalidad, su modo particular, su modo íntimo de ser. Si dejo de ser yo para que me hagan otro, aun muy bien apacentado, no puedo aceptarlo. Este es un unitarismo bárbaro, que está muy lejos de aquella integración, de aquel integrismo que se hace abarcando todas las distintas variedades" (104).

Unamuno ha dejado de ser socialista.

5.2. La lucha de clases.

Unamuno parte, en su primer socialismo, de la división de clases. Sin embargo, trata de reconducirla a uno de sus componentes, a la solidaridad humana. Trata de alcanzar esta solidaridad por la vía que le abre el socialismo, lo cual no excluye que, en principio, se considere partidario de lograrla por la revolución; revolución que nos lleva al tema de la lucha de clases. "Hay que repetir que no se trata de comerse los niños

crudos, ni de eliminar a los ricos, sino de que tenga que trabajar todo el que pueda hacerlo, so pena de languidecer de hambre y degradarse. Hay que ver con empeño que el socialismo no es revolucionario por el gusto y afición a la jarana, pues sólo el vago es bullanguero; que la revolución puede llegar a ser una necesidad dolorosa, y que de la clase explotadora depende el hacer que el último paso sea lo más suave, lo menos violento posible. La revolución por revolución misma es sentimiento de almas educadas, es el anarquismo disfrazado de los burgueses, que quieren revolver ríos para pescar sin trabajo, divirtiéndose a la vez como en una plaza de toros. La revolución social es un medio probable y desgraciadamente inevitable, para el triunfo de la verdadera paz, no de la paz armada que consume las fuerzas de Europa mucho más que lo haría una revolución" (105).

La revolución, más que traerla los hombres, la traerá el propio proceso económico, el propio sistema capitalista. La explotación a que conduce el capitalismo, debido a la rígida división en clases, llevará a la revolución necesaria, precisa, según Unamuno. Sin embargo, Unamuno no eleva esta revolución a un fin en sí misma, sino a ser instrumento para el logro de la solidaridad humana, que encarna su concepción sobre el socialismo. De esta forma, paradójicamente, se llegaría a la paz social a través de la lucha de clases.

Vemos cómo propugna la lucha de clases, a la que considera como un beneficio para la humanidad, en contra de lo que, sobre el mismo tema, plantea la "ortodoxia" socialista. Esta concibe la lucha de clases como un instrumento del que sólo puede salir beneficiada una clase social, la del proletariado.

Para Unamuno, puesto que tiene que venir necesariamente el Socialismo, a pesar de la resistencia burguesa, cualquier término que implique una concepción de lucha debe ser rechazado, en tanto que, para los socialistas "ortodoxos", la lucha de clases es un fenómeno obligatorio para la consecución de los fines del Socialismo.

Ya hemos anotado cómo se ha producido, lentamente, un cambio en la óptica marxista de Unamuno. En un principio, en los momentos de acercamiento a la tarea difusora del socialismo, Unamuno se deja arrastrar por la "ortodoxia" del partido. En ella es indudable que ocupa un lugar preferente la rígida división en clases y la consiguiente lucha entre las mismas. Unamuno no constituirá una excepción en este enfoque de la sociedad. El también participará de la lucha de clases, aunque con las matizaciones

señaladas anteriormente.

Pasados los primeros momentos, en los que hay que tener en cuenta los ataques que recibe Don Miguel por ser socialista como factor que conviene examinar, nos encontramos con un Unamuno que se aleja del socialismo.

Don Miguel afirma su socialismo cuando todavía se desenvuelve en el seno provinciano de Salamanca. Habría que tener en cuenta la repercusión que en la vieja ciudad universitaria tuvo la declaración del Catedrático bilbaíno. Indudablemente, constituyó una noticia de fuerte impacto. Los ataques recibidos, en ningún caso, constituyeron un motivo que le alejara del partido. Conociéndole, cabría incluso decir que vino a ser un punto más de encuentro y, a su vez, de enfrentamiento abierto con la sociedad que no le gustaba y pretendía cambiar.

Luego, una época en que ya no le basta la oposición al mundo que le rodea, lo cual no quiere decir que vaya hacia la aceptación de ese mundo. Muy al contrario, sigue rechazándolo, pero, al mismo tiempo, precisa de una paz interior, que, para ser verdadera, debe caminar al lado de una paz externa, de una paz que le reconcilie con los demás.

En este proceso interior que se produce no podían tener ya cabida las concepciones vindicativas, las que consideraban al socialismo como un medio de expresión del resentimiento de clase. Por ello, hallamos un Unamuno diferente y un socialismo, también, distinto. "... con el Socialismo ganaríamos todos a la larga, que supone una incurable cortedad de vista el suponer que los actuales capitalistas saldrían perdiendo. No hay, en efecto, concepción más estrecha que la de imaginarse que el Socialismo es sólo para la actual clase obrera, que significa la sumisión al yugo de ésta de las demás clases sociales. No, no es eso" (106).

Es decir, al principio, en 1894, lo que resultaba indudable, en Unamuno, era que el socialismo suponía el triunfo de una clase determinada, el proletariado, sobre otra, la burguesía. Y para este triunfo, eran necesarios una serie de presupuestos económicos, de los que, lógicamente, tenía que salir perdiendo el capitalismo.

Por otra parte, Unamuno no pretendía rechazar la futura destrucción de los instrumentos de que se valía el capitalismo. Era un enfrentamiento de dos concepciones distintas. El capitalismo y el socialismo se desenvolvían como en un método dialéctico. ¿Qué es lo que ha cambiado en la visión unamuniana? El propio ser de Unamuno. Ahora, se ve obligado a decir que el triunfo del socialismo no representa el triunfo de una clase determinada, y que,

por otra parte, tampoco implica la subsunción de los fines de las otras clases en los intereses concretos de ésta. Toda esta exposición no puede considerarse inscrita en la "ortodoxia" marxista, y, de la misma forma que nosotros lo reconocemos así, algo análogo sucedía con los correligionarios de Unamuno. El socialismo unamuniano ya no era el de ellos: el triunfo del socialismo era el de una clase concreta. La discrepancia de Don Miguel en este punto, unida a la consideración de los burgueses como víctimas, conjuntamente con los trabajadores, del sistema económico capitalista, motivó una nueva acogida en "La Lucha de Clases", con dudas y recelos de los trabajos de Don Miguel.

Unamuno expresaba, además, la necesidad de que el socialismo fuera hermandad futura entre los hombres, y, para ello, nada mejor que la supresión de todas las clases, la configuración de una nueva sociedad bajo el sello indiscutible de la unión, de la convivencia, del pacto libre entre los hombres. "Una de las cosas que significa el Socialismo es mejora y acrecentamiento de la productividad, es la supresión de las clases, incluso la obrera, pues donde no las hay no cabe llamar clase al conjunto..." (107).

Es curioso consignar cómo Unamuno cree que la victoria del socialismo implica la mejora y acrecentamiento de la productividad, como características que la definen, lo cual nos indica que, Unamuno, sigue considerando, aunque sea inconscientemente, al socialismo como un movimiento más económico que político, como un movimiento dirigido a una justa distribución económica. El socialismo no es una aspiración personal del Catedrático de Salamanca, sino una aspiración que quiere hermanarse con la de tantos y tantos hombres, en un alzamiento contra las injusticias sociales.

Supone la supresión de todas las clases, donde, anteriormente, hablaba de la lucha y de la victoria del proletariado sobre las demás. En esa futura visión hipotética, el hombre habrá logrado, por fin, su propia esencia, lo que constituye su fondo intrínseco, que no es otro que el de vivir asociado, sin luchas. Será una comunidad, según Unamuno, dirigida a velar por los fines colectivos, en la que cada individuo no busque la realización concreta de unos intereses subjetivos.

El dogma de la lucha de clases será, además, un anatema que utilice para afirmar su alejamiento del socialismo. Y es que, realmente, Unamuno nunca llegó a participar plenamente de la interpretación materialista. Conduce este dogma hasta el absurdo, exagerando, como siempre en él, el rígido conceptualismo de aquello que rechaza, y planteando el confusionismo

para el logro de su fin.

Así, "P.- ¿Y usted no cree, señor mío, que cuando cese la lucha de clases dentro de cada pueblo, cesarán las guerras entre los diversos pueblos?

R.- Bueno; pues yo, el de la respuesta, repregunto a mi vez: ¿Cuándo cree usted que cesará la lucha de clases dentro de cada pueblo?

P.- Cuando todas ellas se reduzcan a una. ¿No está claro?

R.- No, no lo está; ni medio claro. Porque o se reducen todas las clases a una sola, por la extinción de todas menos una, y es a lo que tiende la dictadura del proletariado, o se funden todas en una que acoja en sí las cualidades y condiciones de las que hoy están en lucha, aunque sean, en gran parte, contradictorias entre sí.

P.- Pero, ¿es qué cree usted que cabe una sola clase social que sea a la vez capitalista y obrera, explotadora y explotada... y así lo demás?

R.- ¡Claro que lo creo! ¡Claro que creo que un pueblo puede hacerse tirano y a la vez esclavo de sí mismo! Y creo, además, que puede surgir la lucha interna entre las diferentes clases de profesiones; los labradores contra los fabricantes, los comerciantes contra los industriales, los empleados de transportes contra los transportados... Y algo de eso se ve ya. Y no me parece que el ejemplo de la Rusia de hoy autorice a suponer que el fin de la lucha de clases sea el fin de las guerras entre naciones.

P.- Es que si Rusia lucha contra otras naciones, es porque la lucha de clases no se ha resuelto. Lucha contra la burguesía de otras naciones coaligada contra ella.

R.- Eso parece a primera vista. Pero yo le digo a usted que el más desenfrenado imperialismo será el de un Estado comunista...

P.- ¿Estado?

R.- Sí, Estado, y no juguemos con los vocablos; Estado. O nación.

P.- Pero es que desaparecerán las naciones...

R.- ¡Extraña obsesión de la candidez! La Internacional no borra las diferencias nacionales. Voy más lejos: las agrava..." (108).

Esta larga cita nos demuestra toda la ironía acumulada por Unamuno alrededor del socialismo. El socialismo se ha convertido en la expresión de un dogma. Así, antes que la desaparición de la lucha de clases por la dictadura del proletariado, cree Unamuno que surgirá o debe surgir una, que no es síntesis salvadora, sino que es una clase en la que perviven los elementos disociados. Es, una vez más, la necesidad del método dialéc-

tico, la utilización de una dualidad que no llega a encontrarse jamás.

En otras ocasiones, sin embargo, habla de la existencia fáctica de la lucha de clases, de una existencia real que no puede negar, aunque no le guste, tratando de deducir de ese fenómeno efectos que le puedan hacer coincidir con el socialismo. "... Y esto de no ser partidario de la lucha de clases es como no serlo del verano o del invierno, o de la sequía, o del pedrisco, o de un terremoto, o de un eclipse. Se podrá ser partidario de una idea, ¿pero de un hecho? Lo que cabe en el de la lucha de clases es lamentarlo -por nuestra parte lo bendecimos- y buscar un modo de abrirle un cauce para que discurra sin desbordamientos" (109).

A pesar de esta aparente aceptación de la lucha de clases, Unamuno no volverá atrás. "Siempre que se habla de ese socorrido tópico de la lucha de clases, pensamos -y piensan muchos, pues así lo han expresado repetidas veces- en que será eso de las clases. Pues no hay escolástico marxista -y cuidado que el marxismo es una terrible escolástica y con frecuencia de una erizada pedantería- que se haya tomado la molestia de pensar una definición de la clase en el sentido económico. Y tampoco sabemos qué quiere decir, en técnica marxista, lo de proletario ni lo de burgués" (110).

La lucha de clases, preconizada por el marxismo, ha dejado de tener sentido para Unamuno, porque, en rigor, tampoco lo tiene el concepto de la división en clases de la sociedad. Desconoce o pretende hacerlo, además, la significación de cada una de las clases existentes. "... Proletario es hoy en España una denominación tan huera como la de fascista o monarquizante..." (111).

El término "clase", unamunianamente, revela una más de las características del desfase con la realidad por parte del socialismo. Interpretar la historia como lucha de clases encubre una evidente falsedad, según su punto de vista.

Por ello nos dirá: "Y así "de deducción en deducción", que decía cierto personaje cómico, hemos venido a dar en que el concepto -o mejor pseudo-concepto sociológico, ¡ya salió aquello!- de clase es una categoría política. Y una doctrina política -no económica- de la lucha de clases. Que se reduce a lucha de partidos, a lucha de ideologías. Y no de intereses. Algo, por tanto, tan fuera de la íntima realidad vital de la historia como esa grandísima vaciedad de las derechas y de las izquierdas, comodín y trampolín, a la vez, de la inapelable pereza de pensar" (112).

Es erróneo, para Unamuno, querer interpretar la historia desde un

punto de vista materialista. Lo importante es la civilización, no los intereses, ya que hay otra serie de enfrentamientos que más a las claras nos demuestran la realidad viva y fecunda, hay otras guerras civiles, íntimas y laboriosas. La lucha de clases es la incivilidad. "¿Lucha de clases? Lucha de naciones, y de regiones, y de ciudades, y hasta de barrios; lucha de profesiones y oficios, esto sí que conocemos. Se habla, por ejemplo, de obreros y campesinos, de martillo y de hoz; pero cuando nos hemos puesto a escudriñar luchas sociales que podríamos observar de cerca y en vivo, hemos visto cómo en el fondo hay muchas veces la lucha entre el obrero de la ciudad o de industria y el campesino, entre el martillo y la hoz" (113).

En definitiva, la lucha de clases es un exponente más del cambio operado en el pensamiento unamuniano, pensamiento que camina hacia la espiritualización, en la que, lógicamente, no tiene sentido alguno el socialismo, y que culmina con el desenvolvimiento de una dualidad, lo esencial y lo aparential.

5.3. Socialismo, internacionalismo y espiritualismo.

Unamuno atribuye un carácter internacionalista al Socialismo, internacionalismo que tiene un especial significado y que podemos considerar como punto esencial para determinar la colaboración de Unamuno.

Recordemos que, en la época en que se marca su adhesión al Socialismo, los preliminares de la pérdida de las colonias españolas, Unamuno se muestra partidario del cosmopolitismo, que representa el encuentro espiritual de toda la Humanidad. Es éste uno de los factores que define los límites de su actitud socialista, límites que, cuando considere quebrados por el Partido, le conducirán a una incompatibilidad total.

Pero, todavía dentro del movimiento, dirá: "El socialismo ha creado una vasta hermandad universal, internacional, donde se borran las diferencias de razas y naciones, es aún más que un movimiento económico y político. Sólo los movimientos religiosos habían alcanzado hasta hoy tal desarrollo" (114).

Unamuno cree ver, ya desde el principio, en el socialismo una actitud cuasi mística, actitud radicalmente contraria a la de sus correligionarios, lo que determina, también, su concepto de lucha de clases.

El socialismo es una religión, nos dice. Una tendencia espiritual

que trata de reconducir a la propia idealidad humana. Ello conforma la base del internacionalismo al que propende el autor. Pero no es sólo superación de las fronteras nacionales, sino también, sentimiento, más que concepción. "El ideal socialista pone por encima de todo la fraternidad y solidaridad humanas, sin dar a las diferencias de pueblos más valor que el que realmente tienen, trabajando por hacerlas que armonicen y se fundan en la Humanidad. El socialismo ha sido en nuestro siglo la única idea que ha formado una asociación internacional, es el único movimiento hoy que hace lo que en siglos anteriores los movimientos religiosos. Por esto se ha dicho que es una religión" (115).

Es decir, identifica, en base al internacionalismo, el espiritualismo, al que tiende con el movimiento socialista, en una visión claramente particular.

El socialismo representa, pues, una labor unificadora. Lo que le acerca al socialismo es entenderlo como un movimiento casi religioso, como la expresión de un ideal espiritual, apartándose, con ello, de cuantos lo veían simplemente como una concepción política. Y es, por esta interpretación, por lo que se va desgajando, separadamente, su personalidad de la "ortodoxia".

El socialismo, por otra parte, lo concibe como basado en el hombre, en el individuo, en la personalidad humana. Sólo desde este punto de vista cabría considerar su adhesión a tal movimiento. Y sólo desde este punto de vista puede entenderse su posterior negación de la lucha de clases y de la interpretación materialista de la historia. Aún dentro de su colaboración con "La Lucha", Unamuno no podrá dejar que en su interior no siga latiendo ese ideal espiritual, que no se concreta en ninguna religión, pero que constituye un afán permanente y de mira unamuniana.

Esto no quiere decir que Unamuno no considere también al Socialismo como concepción político-económica. Sin embargo, si el socialismo representa la destrucción del viejo sistema por uno nuevo, este cambio no puede ser para instaurar un régimen que no se base en el hombre. Todas las modificaciones que pretende introducir el movimiento socialista, loables desde la necesidad de una mejora social, no tienen sentido, para Unamuno, si sacrifican al hombre en favor de la idea socialista, de la teoría.

En este punto, nos encontramos, también, con una de las contradicciones de Don Miguel. Si la unión, que da lugar al socialismo, se circunscribe al seno de la clase trabajadora, de la que nace la conciencia socialista,

ésta vendría a ser expresión de una clase determinada. Pero, para Unamuno, la conciencia de clase, paradójicamente, produce la conciencia universal, que conduce al cosmopolitismo, a la gran patria humana. El socialismo se revela, para la visión unamuniana, como el hilo conductor del encuentro entre los hombres. Camina de lo concreto, los trabajadores, a lo extensivo, la Humanidad.

Hay que entender, también, que Don Miguel tiene una idea totalizadora de la política, en la que ésta se desenvuelve, no sólo como una manera de pensar, sino también como una forma de ser. Debe conceptuarse no como una mera actividad, sino como "algo" que informe a la vida del individuo en todos sus aspectos. La política unamuniana -de la que se excluye el aspecto partidista y electoral, que rechaza- es entendida como una religión, como la religión civil, como la vocación laica. Desde esta visión, interpretaba cualquier movimiento político. Y esto no siempre era posible. En Unamuno, predomina su ansia vital, apasionada, personal, por encima de cualquier idea. Los conceptos se subordinan a su ser personal. Así, pues, su adhesión al socialismo se encontraría, de antemano, condicionada y definida en los márgenes de su individualidad.

Por ello, tratando de hacer coincidir el socialismo con su aspiración a la unión humana, nos dirá: "El socialismo es mucho más que un movimiento económico. Sus raíces son económicas, pero su sustancia abarca todas las esferas sociales y a todas se extiende su influjo, es religioso, artístico, moral" (116).

Si bien el socialismo nace, en él, como consecuencia de observar las injusticias sociales y económicas, como resultado del desarrollo de las leyes económicas, este socialismo no puede quedar comprendido en este estricto ámbito. Su socialismo penetra en toda la realidad humana, incluso en el interior del hombre, despojándose, por tanto, de su cientificismo.

Unamuno no deja de mostrársenos como un gran utópico. El socialismo se enmarca siempre como un ideal superior, como la encarnación de la justicia absoluta. Sólo el desencanto, la disidencia, de la que le hablan sus mismos correligionarios, le hará replantearse la absolutez que creía haber hallado.

Lo que, en definitiva, mueve a Unamuno a dirigirse, a encaminarse, a la actividad política, más como observador, como hombre que palpa los males de España y de la sociedad en general, que como político "profesional", es, precisamente, el considerar necesaria la construcción de

un nuevo sistema, más justo y humano. La regeneración de la sociedad e incluso de la civilización, de una civilización occidental que ya ha agotado todos sus recursos y que se encuentra en trance de desaparición. Lo que busca Unamuno, en el interior del individuo, es la sed de seguir siendo. De esta premisa, individualista en su más alto sentido, se eleva a una reconstrucción de la sociedad que responda a ella. Frente a una sociedad, competitiva y opresora, propugna un nuevo modelo, que lleve en sí la unión del hombre con el hombre.

Será, a través de un proceso vital, como comprenda que el socialismo no da respuesta a estas exigencias, cómo el socialismo se queda en la lucha de clases, cómo el socialismo conlleva un nuevo enfrentamiento entre hombres, cómo el socialismo se queda nada más que en el ansia vindicativa.

Pero, todavía, en 1895, piensa, confiadamente, en el papel que desempeñan estas ideas: "Lo que el socialismo representa en el fondo es el triunfo del industrialismo, o, mejor llamado, productivismo, sobre el militarismo, la transformación de las sociedades militantes en sociedades cooperativas de producción. Y aquí tomamos lo de militantes en un sentido amplísimo, porque es espíritu militante todo el de coacción y fuerza y rapiña y concurrencia desenfrenada" (117).

El socialismo representa un paso adelante. La sociedad militarizada, guerrera, vendría a ser como el primitivo estado de naturaleza de otros autores, en tanto que la nueva sociedad conllevaría una necesaria evolución. De la desaparición de una sociedad competitiva nacería una sociedad civil, solidaria.

Lo que Unamuno destaca es la interpretación que él mismo realiza sobre esas ideas, que han encontrado eco en su pensamiento. Intentará adaptar, a la idea de unión libre humana, la "ortodoxia" del partido, y cuando vea la imposibilidad de lograrlo, se producirá la separación.

Unamuno busca, primariamente, el nacimiento de la asociación libre entre todos los hombres. Hasta entonces, el Estado, el orden jurídico, y la sociedad, eran instrumentos, según él, de la coactividad. Sin ella, probablemente el hombre habría negado su aquiescencia y su participación, en busca de la libertad. Y es esa misma libertad lo que tratará de hallar en el socialismo.

Una vez más, es la realidad social, injusta y coercitiva, la que le lleva a imaginarse un nuevo sistema, por encima de todos los históricamente existentes, identificando su ideal con el movimiento socialista.

Este ideal, caracterizado por un concepto muy definido de Justicia -que examinaremos en su momento-, por un mejor reparto y distribución económica, por un cambio radical de la sociedad, sólo podía desenvolverse en el terreno hipotético. Este fue el error de Unamuno, el moverse en términos utópicos y no darse cuenta de ello. Más tarde, cuando su visión política se enfrente abiertamente con la realidad, no le quedará otro camino que volver a su interior, desechar lo que la razón le mostraba, y caminar, desesperadamente, hacia la paradoja, hacia la negación de cuanto no se ajustaba a su pensamiento.

Después de la acogida que marcó su colaboración primera con "La Lucha de Clases", iremos observando cómo, poco a poco, Don Miguel desarrollará aquellos aspectos que nunca quedaron plenamente aceptados. Al mismo tiempo, nos encontraremos con la vía abierta hacia la crisis de 1897, crisis vital que define su actitud posterior.

Unamuno, tempranamente, apenas transcurridos dos años desde la aparición de su primer artículo, comienza a hacer unas afirmaciones que, lógicamente, no podían ser comprendidas por el Partido. "El socialismo, y va vez... no sabemos cuántas, se reduce a la socialización de los medios productivos, a hacer que sean colectivos los medios de producción, con las consecuencias todas de tal obra. De donde resulta que los que sostienen que el socialismo es incompatible con la creencia en Dios, etc., están obligados a demostrar que de la socialización de los medios productivos, de hacer que las fábricas, minas, ferrocarriles, etc., sean de la colectividad, se deduce que no hay un Dios. Así como están obligados a demostrar que sólo admitiendo un Dios y otras creencias, cabe hacer colectivos los medios de producción, los que sostienen, y no son pocos, que sin creencia en Dios, y aún en la inmortalidad del alma, no es posible el socialismo" (118).

Unamuno trata de justificar al socialismo por sí solo, sin basarlo en otras ideas, ni pretendiendo que otros lo ataquen desde éstas. No piensa, como muchos de sus correligionarios, que "la religión es el opio del pueblo". Lo que quiere es situar al socialismo en un apartado radicalmente separado de la creencia o no creencia en Dios, alejándose de lo que constituye, indudablemente, uno de los postulados del socialismo, la negación de cualquier tendencia espiritual, hacia la Divinidad, en el hombre, mucho más en la época en que escribe Unamuno.

¿Por qué lo hace así? Porque Unamuno está propugnando la libertad de pensamiento dentro de un organigrama rígido y partidista, está propugnando

la idea socialista como un movimiento socio-económico, en el que la religión aparecería como cuestión personal del individuo, sea socialista o no. Esto podría ser una paradoja unamuniana. Apenas unos meses antes, el socialismo de que nos hablaba Unamuno, era una religión civil, laica, si se quiere, pero, en definitiva venía a ser un movimiento que influía en todos los aspectos y parcelas de la vida del individuo. Ahora, no. Hay algo que queda reservado a este mismo individuo, en el que no pueden influir sus ideas políticas, y este algo es la negación o la afirmación de Dios y de la inmortalidad del alma.

Unamuno quiere salvar su posición de socialista y, al mismo tiempo, su necesidad, que ya empieza a germinar, de creer en Dios.

De esta forma, el socialismo queda reducido, para él, a los límites de una concepción socio-política, de la cual puede ser independiente el anhelo espiritual o la negación del mismo.

Estas argumentaciones, necesarias para seguir llamándose a sí mismo socialista, no dejarían de encontrar un encendido reproche en "La Lucha", donde los ataques a la religión y la negación de Dios se mantenían dentro de la más pura "ortodoxia" marxista. Unamuno tratará de defenderse. "...Esas creencias son cosa de consumo individual y no nos gusta meternos en interioridades privadas. Porque el socialismo, que significa hacer colectivos los medios de producción, aspira a que nadie intervenga en el consumo individual de la parte que a cada uno le corresponda..." (119).

Sin embargo, no escapa todavía de la constante socialista. Explica las arbitrariedades de "La Lucha" en materia religiosa, basándose en que la Iglesia ha sido uno más de los factores que justificaban el orden social establecido. "... Pero debe costar que el socialismo no excluye ni incluye creencia alguna de ese género ni tiene nada que ver con ellas, y que si en muchas partes aparece en la realidad de la aplicación práctica y en la lucha diaria frente a las iglesias y confesiones que se llaman (de ordinario sin serlo) religiosas, es porque son un obstáculo al progreso verdadero los que ponen al servicio de la burguesía explotadora y del rico aquella célebre sentencia, a que tanto deben las clases opulentas: "es más difícil que entre un rico en el reino de los cielos que el que pase un cable (no un camello) por el ojo de una aguja". Agarrados a esta sentencia explotan los ricos religiosos el reino de la tierra" (120).

Unamuno piensa que la Iglesia ha sido una institución favorecedora del sistema burgués. En base a ello, se producen las diatribas del socialismo

contra la religión. Pero la posición unamuniana ya no es la misma de antes. Quiere dejar, por encima de su ideal político, la individualidad humana, a la que pertenece también la religiosidad del hombre.

Con el paso del tiempo, considerará un gran error los ataques del socialismo al catolicismo. Es curioso constatar este cambio de pensamiento, agudizado por la crisis religiosa que atravesará en 1897, cambio de pensamiento que no pudo ser comprendido por aquellos que habían celebrado gozosamente su inserción en las filas socialistas.

Un punto que hay que resaltar para entender la defensa, unamuniana, del catolicismo y de la religión, así como su compatibilidad con el socialismo, es que Unamuno considera a aquél como algo que se encuentra inmerso en el alma española. Más tarde, representará, para él, la auténtica filosofía española. Al mismo tiempo, la personalidad de Don Miguel se debatirá por creer, desesperadamente, tratando de que esta creencia no desgarré su pensamiento político. Es la "heterodoxia". "... Es un error muy craso pensar que el catolicismo del pueblo español es incompatible con el socialismo. Si no se hirieran los sentimientos religiosos de la gente, ésta adoptaría de muy buena gana las ideas socialistas. Si los socialistas en España quisieran por una vez relegar su provocador anticatolicismo, los adormilados gérmenes socialistas en la masa popular española podrían echar raíces" (121).

Supone una clara alusión a "La Lucha de Clases", cuyo tono, en los últimos momentos de su colaboración y después de ella, tanto criticó Unamuno, por considerarlo perjudicial para la difusión del "verdadero" socialismo.

Otro de los puntos de la evolución sufrida, hace referencia al carácter internacionalista. Ya hemos examinado cómo Unamuno abogaba por el internacionalismo socialista, casi como una necesidad para los trabajadores, que se encontraban divididos por la Nación. Sin embargo, terminada su colaboración en "La Lucha" por los continuos enfrentamientos, en 1903, considera precisas las diferenciaciones entre los nacionales de uno y otro país. El socialismo no puede ser una rígida fórmula que permanezca insensible a las variaciones sustanciales, existentes entre las diferentes naciones. No es la Nación la que debe adaptarse al socialismo, sino éste a aquélla: "... La cuestión obrera misma, aunque en esencia y fondo la misma en los diversos países, toma en cada país distintas formas, así como son distintos los caracteres en cada pueblo, y no tomar en cuenta esas diferencias es retardar soluciones. Y no ya tomarlas en cuenta para hacerlas desaparecer, sino tal vez para acentuarlas" (122).

Ha habido un cambio absoluto de posición, hasta el punto de que, donde antes, en el seno de la Nación, los capitalistas y los obreros aparecían como enemigos irreconciliables, ahora existe el acuerdo común entre ellos, por virtud de pertenecer al mismo pueblo. "... Y pudiera ser, si se examinase la cosa con calma, que resultara que es más fácil ponerse en camino de solución con un patrono compatriota que con otro que no lo sea" (123).

Unamuno se sitúa por encima de uno de los dogmas esenciales del socialismo, como era el carácter internacionalista. Esto no quiere decir que abogue por la supresión total de tal carácter, pero al mismo tiempo que propende al internacionalismo, aunque evolucionado, habla de la necesidad de observar y tener en cuenta las diferencias nacionales, como medio para el propio avance socialista. "... El querer suprimir todo sentimiento patriótico es empeñarse en trabajar en contra del ideal mismo de emancipación del trabajo, pues es querer poner los ideales fuera del firme terreno de los hechos" (124).

Suscribe unas afirmaciones que poco tienen que ver con el originario fondo socialista, que consideraba al patriotismo como un prejuicio pequeño-burgués, coincidiendo con el Unamuno de años antes. Sin embargo, ese sentimiento ya no merece ser destruido, sino fomentado, como medio de unión con el internacionalismo, como verdadero carácter del internacionalismo socialista: "Lo que en realidad hace el Socialismo no es tanto destruir el sentimiento patriótico -que para bien o para mal me parece indestructible- cuanto trasformarlo y modificarlo y espero que sea apoyándose en él y aprovechando su poso de eternamente humano como ha de cimentar el sentimiento de solidaridad universal..."(125).

Una vez pasada la propia etapa dogmática de Unamuno, dentro del socialismo, y cuando aún no ha roto todavía internamente con éste, aún cuando sí existe un distanciamiento externo, tratará de adaptar el socialismo a los problemas que se le vayan suscitando. El socialismo, según él, debe estar al servicio de los hombres a los que se dirige. El socialismo pierde, con ello, su tono conceptual, para convertirse en un proceso de resolución de los problemas y cuestiones que se planteen en cada lugar concreto. De ahí la necesidad de las matizaciones nacionales y locales, de que nos habla Don Miguel. "Movimiento internacional, movimiento mundial es el Socialismo; pero en cada nación, en cada comarca, en cada pueblo, tiene que tomar un cierto tono y preocuparse de las cuestiones especiales que a aquella nación, a aquella comarca o a aquel pueblo agitan e interesan..." (126).

Y junto a la evolución respecto al internacionalismo, la evolución en el terreno religioso, que le aparta, en otro punto, del marxismo. "En diferentes obras, algunas magistrales como las de Marx y Loria, está descrita la evolución social en virtud del dinamismo económico, y si alguna falta les noto, es que, o prescindan del factor religioso, o quieran englobarlo también en el económico" (127).

Dando un paso adelante, considerará que el internacionalismo se reduce a los términos de un materialismo, donde antes representaba la espiritualidad. "... Y este sentimiento -sentimiento más bien que concepción-, de la hermandad de los hombres bajo la común paternidad de Dios, este sentimiento cristiano le libró a Mazzini de caer en el internacionalismo materialista de los judíos Marx y Engels, dos hombres sin patria" (128).

Se revuelve contra la internacionalidad marxista, que era, precisamente, uno de los puntos claves de su integración en el socialismo. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, pensará que ese internacionalismo no es el verdadero, puesto que es un internacionalismo creado sobre la base de los odios y sobre la negación de la propia Nación. El internacionalismo, al que tiende en estos momentos Don Miguel, se encuentra amparado sobre una base de amor, cristiana y universal. Es la verdadera hermandad humana.

Unamuno no ha superado su ideal cosmopolita. Este sigue siendo el mismo. Lo que ha sufrido una evolución, en su sistema, es el socialismo y el concepto de Nación. "... No es posible lo internacional si antes no hay lo nacional y sobre la base de éste. No son los individuos sueltos de las distintas naciones los que se unen entre sí, y, precindiendo de las naciones mismas, son los obreros costituidos en nacionalidades los que se unen, sobre la base de éstas, para costituir la Internacional. Tal es la sana doctrina histórica. Pero no era acaso la de Carlos Marx que, como no sentía nacionalidad alguna -el judío suele ser un antinacional de cualquier nacionalidad y un espíritu al que el profetismo no le permite comprender a derechas la historia- quiso fundar la Internacional no sobre las nacionalidades, en la Historia, sino por debajo de ellas y como un explosivo. Por lo menos como un explosivo de todas las nacionalidades que no fuesen la prusiana" (129).

Unamuno, que ha llegado a esbozar su concepción del verdadero patriotismo y de la Nación, a través de la crítica, entiende que la verdadera internacionalidad se debe fundar sobre las bases dadas por las nacionalida-

des, lo cual constituye un cambio de orientación en su propio pensamiento, que, antes, coincidiendo con el marxista, propugnaba la necesaria desaparición de las naciones para el fomento de la unión humana. "La concepción llamada materialista de la historia, la de que el estómago es el último motor de la historia, la de que rigen a éste las cosas y no los hombres, la de Carlos Marx, lleva por consecuencia la de suponer que a los hombres les asocia y agrupa el hambre, la economía, y por lo tanto, que constituyen turbas, turbas mejor o peor organizadas y disciplinadas, pero no pueblo, verdaderos pueblos, naciones. El factor histórico, propiamente histórico, el espiritual, el de personalidad individual y colectiva, aparece borrado. Y sin embargo, estamos viendo bien claro que es este factor, hasta en la clase proletaria, el verdaderamente histórico" (130).

Unamuno ha descubierto en la Nación e, incluso, en la Historia, aquel conato espiritual, que deshace la materialidad que creía ver en ambos conceptos. Desde este punto de vista, es innegable que la interpretación materialista de la Historia, para él, la que coloca por encima de cualquier consideración a la economía, era una concepción llamada a desaparecer por la misma realidad histórica, por el contenido intra-histórico que escapaba a cualquier determinismo materialista.

5.4. El trabajo. La división del trabajo.

5.4.1. El concepto de trabajo y sus características, en Unamuno.

El trabajo en Don Miguel es por sí mismo un tema problemático. En la época de su socialismo, el concepto de trabajo constituirá uno de los argumentos más utilizados en favor de su postura política. Es una cuestión que, ya sea explícita o implícitamente, aparecerá en cada una de sus colaboraciones con "La Lucha de Clases", y en posteriores desarrollos, pasada la etapa de 1894 a 1897.

¿Cuál es, para Unamuno, la principal característica del trabajo? "No hay que darle vueltas, el trabajo es social y más social cuanto mayor es su división. El trabajo es social y el reparto de su fruto injusto" (131).

Así, pues, para Unamuno, lo que define al trabajo es su carácter social, de relación intersubjetiva, incluso comunal. Sin embargo, este carácter se ha perdido con la sociedad industrial. Si el trabajo era social

lo era en función de su misma finalidad, de una finalidad distributiva, de reparto, en atención a lo producido por el hombre. Un reparto injusto, según Unamuno, motivaría la ruptura del concepto de trabajo, y, como consecuencia, la necesidad de una nueva instrumentalización de la sociedad.

Sin embargo, el concepto de trabajo unamuniano no puede encuadrarse simplemente dentro del socialismo, en esta primera época, o dentro de una evolución posterior. El trabajo, para el insigne vasco, ocupa un centro de atención preferente y es frecuente camino donde se entrecruzan aspectos primordiales de otros temas, como, incluso, el de la inmortalidad personal.

Unamuno diferencia dos clases de trabajo: "En el trabajo de la humanidad toda hay, como en todo trabajo, dos verdaderos trabajos: el interno y el externo. El externo es aquella parte del trabajo que real y efectivamente se aprovecha para el fin que se busca, el interno es aquella parte que se consume en vencer las resistencias interiores..." (132).

Nos encontramos aquí con varias precisiones. En primer lugar, según la visión unamuniana, la industrialización hace tal vez innecesaria y, desde luego, difícil la aplicación de la división de trabajo por mor de la producción resultante. De esta forma, nos encontramos con una referencia al trabajo de la humanidad, trabajo del que destaca su posible diferenciación en interno y externo.

Es decir, puesto que plantea la imposibilidad de la división del trabajo, concepto económico muy utilizado, en orden al producto, habrá que elaborar otra división, según Unamuno, en orden a la finalidad que se persigue con el trabajo y en orden a la vocación que se tenga para dicho trabajo, para la realización del mismo. Esta división nos es muy útil para el logro de lo que se pretende, desde el punto de vista unamuniano, como es la simple diferenciación entre los que trabajan y los que, no haciéndolo, se aprovechan de lo realizado por los demás. Para Unamuno, lo que distingue a unos hombres de otros es la realización de una labor, de una tarea productiva. Basándonos en esta idea sería posible realizar una distribución más justa de la sociedad. Tendría, todo ello, parecido sentido a la justicia distributiva de Aristóteles, en orden a los méritos o deméritos de la persona.

El trabajo humano, por lo tanto, queda esbozado como el instrumento que nos da la medida de los individuos dentro de la sociedad. Sin embargo, se enfrenta con una serie de obstáculos, que son consecuencia del mismo

proceso económico, del mismo sistema económico del capitalismo. "... El problema económico consiste en excogitar el modo de aprovechar la mayor parte posible del trabajo humano. Porque hoy sólo se aprovecha una parte muy chica, gastándose el resto en vencer toda clase de inercias, resistencias y frotamientos sociales. La concurrencia mercantil e industrial anárquicas, la necesidad aún del uso del numerario y su producción, la multitud de intermediarios, en realidad inútiles, las dificultades de todo género que opone al proceso económico el nacionalismo proteccionista, mil y mil agentes más son sus verdaderos obstáculos" (133).

Unamuno ve cómo, en la sociedad, se desperdician energías que podrían ir destinadas a la consecución del trabajo externo. Entre el consumidor y el producto, resultado de ese trabajo externo, se sitúa el intermediario y todo un conjunto de fenómenos socio-económicos que hacen aún más difícil el intercambio social.

Unamuno tiende a calificar al individuo, miembro de la sociedad, en función del trabajo. Y esto en un régimen económico-burgués, como el que el autor nos presenta, induce a consecuencias como la de negar valor social al que vive gracias a los esfuerzos de los demás.

En la sociedad industrializada, según la visión unamuniana, el trabajo ha venido a ser, más que condicionado, definido por la ley de la oferta y la demanda. Es la ley del mercado la que rige también en el campo del trabajo. Junto a un excedente de mano de obra se sitúa, como contrapartida, una escasez de empleo, de puestos de trabajo. Y cuando es necesaria una mayor producción, dando empleo a esa mano de obra, el valor del trabajo se deteriora, se devalúa por el precio que se ofrezca en el mercado al excedente de producción. En cualquier caso, la situación descrita por Unamuno nos coloca frente al trabajo, que ha perdido su razón de ser: la armonía entre la vocación del hombre y la justa retribución. Estos son los males de una sociedad industrial, que impide que adquieran forma las leyes del proceso económico.

Sin embargo, los obstáculos no pueden impedir dicho proceso, proceso que traerá consigo el verdadero valor del trabajo. Unamuno, tal vez utópicamente, anhela una transformación de la sociedad, transformación que se producirá a todos los niveles y en todos los campos. Pero para lograrla es necesario cambiar, también, el instrumento esencial de pervivencia del sistema. Este instrumento, que no es otro que la consideración del trabajo, debe sufrir nuevas modificaciones. El trabajo no debe desarrollar, ni mucho

menos, un papel secundario. Debe constituir el centro gravitatorio del sistema. "A lo que tiende el socialismo es a ir suprimiendo y, cuando esto no sea posible, amenguando tales obstáculos para que la gran máquina humana de trabajo, la sociedad como tal, produzca con el menor esfuerzo el mayor producto. Esta fórmula, que el viejo individualismo la aplicaba al trabajo individual, es, aplicada al trabajo social, la fórmula suprema socialista. Porque en el viejo individualismo cumplía con la ley el individuo que vivía a costa del trabajo ajeno (¡qué menor esfuerzo posible!), aunque socialmente fuera esto una pérdida, porque si trabajaran A y B para obtener el producto de que ambos viven y que produce sólo B, necesitarían menos que mitad del esfuerzo cada uno, porque la asociación hace más que sumar las fuerzas. No hay que darle vueltas, si trabajaran todos en trabajo de real necesidad, bastaría con menos trabajo que el empleado hoy por el promedio para obtener mayor resultado" (134).

Nos encontramos con dos concepciones. Una, que es la del trabajo individual, el trabajo producido por cada uno, el trabajo que, a pesar de ello, aprovecha a otros; y otra, la del trabajo social, la concepción del trabajo que propone el Socialismo. En esta última, según Unamuno, se presenta toda una cadena de colaboración en la realización del mismo trabajo, cadena social, en la que el hombre confiere su valor al trabajo que realiza y no al revés, como sucedía, para Unamuno, en el capitalismo.

El socialismo constituye, por ello, unamunianamente, una innovación necesaria, en todos los ámbitos. El socialismo modifica el mismo término de trabajo. El trabajo será social; todos lo realizan y aprovecha a todos. En contra de ello, el régimen burgués marca la pauta de un trabajo individual, cuando, según Unamuno, en realidad no supone la defensa de la individualidad ya que el hombre pierde su condición de tal, de individuo, para ser simplemente un eslabón dentro de la maquinaria.

El trabajo no es importante sólo por sí mismo, como en definitiva trata de destacar Unamuno, sino que también es relevante en orden a la consiguiente evaluación del hombre, que de él emana. Como dice claramente: "Sin embargo, el obrero que se ha convertido en un esclavo de su función, tanto en el sentido intelectual como corporal, no sólo reduce su habilidad a un único esfuerzo, sino que también disminuye su conciencia humana y pierde finalmente la clara idea de su posición. El obrero que sólo hace una pieza, suele muy a menudo desconocer el significado y el fin de una de estas piezas para el producto total de la cual es parte, y otras veces

desconoce el significado del producto total a cuyo ensamblamiento él coopera, y casi nunca tiene idea del valor social de su trabajo. Trabaja sólo para ganar su jornal; porque el contratista lo deja trabajar, para vender su producción. Las relaciones originales y directas entre producción y trabajo se han enturbiado. Estas relaciones no pueden ser el lenguaje de un trabajo sano, sino el de un trabajo penoso" (135).

Con la división del trabajo se viene a abolir la finalidad social del propio trabajo, y, a través de esa supresión, se deshace, también, la conciencia social del hombre. La división del trabajo, según esta óptica, constituiría, además, uno de los obstáculos que opone el capitalismo a la realización de un trabajo social. Si el hombre pierde la conciencia de su trabajo, pierde su propia conciencia de persona, de la utilidad de lo realizado por él. Al mismo tiempo, la idea de la colaboración en un trabajo común por parte de todos, deja de tener auténtica validez. El hombre atendería únicamente a la percepción del salario, no tendría conciencia de su propio significado de trabajador, lo cual, indudablemente, como señala Unamuno, supone un considerable detrimento del socialismo.

Por ello, la importancia radical concedida por don Miguel al concepto de "trabajo", que se analiza en orden a la síntesis final del socialismo unamuniano, y en orden a la formación de la personalidad humana. "Sin duda es racional ver al trabajo no sólo como a un fin, sino como a un medio; considerarlo como a un fin significa hacerlo posible por sí mismo. El trabajo perfecciona al trabajador sólo en la medida en que éste sea conciente y libre..." (136). Trata, por lo tanto, Unamuno, de dar sentido al concepto de trabajo por encima de su valor material, trata de humanizar el trabajo a través de una racionalización del mismo. El trabajo no puede convertirse para el hombre en un fin en sí mismo, reduciendo la personalidad humana, su individualidad sustancial, a ser un instrumento al servicio de ese fin primordial. La importancia del trabajo, muy al contrario, estriba en constituir un medio idóneo para el logro de la conciencia social e individual.

Evidentemente, el conjunto de ideas, expresadas, de don Miguel, no podían dejar de sonar extrañas a los circunspectos oídos de la burguesía salmantina. En todo caso, se preguntarían qué podía conocer el Catedrático de Griego de una materia tan ajena, en principio, a él, como la economía política. Sin embargo, las fundamentaciones de don Miguel se sustentaban sobre una observación cuidadosa y estudiada de los grandes autores de la economía política, tanto de los de la Escuela Liberal, como de los marxistas.

Cosa distinta es que trate de adaptar lo dicho por estos autores a su posición personal dentro del socialismo.

Al mismo tiempo, desarrolla un análisis riguroso de los hechos sociales, análisis convergente hacia el socialismo, en función del cual, el trabajo adquiere, para Unamuno, esa especial relevancia.

La socialización de los medios de producción, que vino a ser un apartado de indudable primacía en el Unamuno de la etapa 1894 a 1897, es examinada por él conjuntamente con el concepto de trabajo y con la división de éste. "Una división sana del trabajo reposa en una base que establece la propiedad colectiva junto con la producción común. Para una sana división del trabajo son necesarios los siguientes postulados: una clara conciencia de la unidad del trabajo mismo, una clara observación del organismo económico común y el convencimiento interior de estar llevando a cabo un trabajo socialmente útil..." (137). Es decir, la conciencia de estar contribuyendo a la realización de un trabajo colectivo, de un trabajo social, que existe, a pesar de la individualización de tareas para el logro de la finalidad común; por otra parte, la conciencia de que se pertenece a un organismo social o socializado, es decir, que la división del trabajo sólo tiene sentido y sólo es justa en el marco del organigrama socialista; y, en último lugar, el convencimiento, la conciencia, acerca de la utilidad intrínseca del trabajo mismo. Todos estos presupuestos conforman, conjuntamente con la socialización de los medios de producción, el ideal socialista que pretende expresar Unamuno.

El capitalismo, ciertamente, no pretendía, ni tampoco quería, dar satisfacción a las exigencias unamunianas, lo cual contribuye al enfrentamiento de don Miguel con el sistema. El capitalismo, al que enjuicia desde su propia visión, subjetiva, rompe con la unidad del trabajo, destruye el ideal del trabajo colectivo: "Ahora la vida económica está regida por la producción en serie y por el juego del egoísmo de algunos, por un egoísmo ciego ante el trabajo colectivo. Por ello se obtiene un sistema mecánico, no dinámico..." (138). Ese egoísmo obstaculiza la posibilidad del hombre de encontrar finalidad a su trabajo y de que éste aproveche a la totalidad de la sociedad.

Unamuno sostiene que el socialismo, a través de la participación efectiva del trabajador, logrará que éste tome conciencia de clase, se dé cuenta de la realidad del sistema económico socialista y lo contraponga, dialécticamente, al capitalista.

El trabajo, y la conciencia social que de él surge, se convierten en instrumentos del método marxista, para hacer que se cumplan sus propios objetivos. Sin embargo, a Unamuno no le preocupan tanto estos presupuestos y objetivos, del grupo o del movimiento socialista, cuanto la liberación del hombre, esclavo de la industrialización. Una esclavitud más depurada, pero más férrea e inhumana. El socialismo significará, para Unamuno, escapar de esa esclavitud. "... Y debe ser el fin ideal de la educación socialista, la meta de la educación socialista, el que cada trabajador tenga conciencia de su posición y su dignidad. Cada uno debe, al llevar a cabo su trabajo individual, estar lleno del pensamiento de la colectividad del trabajo, de la idea de que él porta en sí a toda la sociedad, que la sociedad está contenida en todos sus miembros, y de que cada uno de ellos representa a la sociedad" (139).

La aspiración máxima del socialismo se traduce, unamunianamente, en buscar una finalidad al trabajo realizado, finalidad que no puede entenderse como exclusivamente material, sino que ha de ser finalidad personal para el trabajador. Por ella, éste comienza a sentirse partícipe de la sociedad.

En rigor, este pensamiento parte de la visión de Unamuno acerca de la relación individuo-sociedad e individuo-Estado. Para Unamuno, el individuo, tal vez en lo que podríamos considerar como una teoría pseudo organicista, no constituye un ente separable de la sociedad. El individuo es parte de la sociedad y la representa, alcanzando conciencia de sí mismo a través, justamente, de la participación en el entorno social. No hay, para don Miguel, nada más incomprensible que negarle al individuo la capacidad para ser el centro de la sociedad.

Como consecuencia, y llevando las cosas hasta el extremo, la demostración de la participación social debe entenderse a través de varios medios, y uno de ellos es, en la coyuntura económica, el trabajo socializado. "...Así como la democracia política establece que todos los ciudadanos útiles tomen parte en el gobierno, la democracia económica establece que todos los obreros tomen parte en la organización del trabajo y en la administración de los bienes materiales, en la integración económica del producto colectivo de nuestras energías..." (140).

De esta forma, el trabajo se sitúa en una perspectiva económica: la del acceso de los trabajadores a los medios de producción. De ella, se deriva el establecimiento de las condiciones precisas para una justicia,

que Unamuno considerará "igualitaria".

Unamuno ha situado en la formación de la conciencia del trabajador, expresada a través de la utilidad social del trabajo, todo lo necesario para llegar a una sociedad justa y distributiva. Cae, una vez más, a lo largo de su etapa socialista, en la utopía, en creer que el socialismo simbolizará, en un futuro no muy lejano, tal y como él ansía, la encarnación del ideal de fraternidad, cuando el marxismo lo que representaba, esencialmente, era un materialismo de tipo contrario al que hasta entonces había existido. "... La conciencia de la utilidad social refresca y anima las capas más profundas de nuestro espíritu, se idealiza el trabajo y se transforma en un verdadero placer, en fuente del arte. La conciencia de la integridad económica de nuestro trabajo y de su utilidad social permite al arte perfilarse en el trabajo idealizado y cosechar arte y gloria de la misma vida" (141).

Nos encontramos con que, en un alarde de genialidad típicamente unamuniana, Don Miguel deduce, del hallazgo de la conciencia social y de la utilidad colectiva del trabajo, la libertad personal del individuo. Se trata de una aspiración de enriquecimiento de la dignidad individual, que cuadra muy poco con el pensamiento marxista acerca del trabajo. Para el marxismo, a pesar de Unamuno, el trabajo se concibe nada más que como aspiración material del hombre y plataforma reivindicativa para acceder a la propiedad de los medios de producción.

En 1896, Unamuno colabora con una publicación anarquista, "Ciencia Social" de Barcelona, en la que desarrolla algunos de los trabajos que más nos interesan, de cara a este tema. En el artículo titulado "La dignidad humana" se exponen aspectos prioritarios del concepto de trabajo. Ya examinamos la preocupación unamuniana por lo que denominaba "cuestión social". Pero, ¿qué era la cuestión social? Esencialmente, giraba alrededor de varios puntos, entre los que se manifestaba el trabajo y su valor. Si el trabajo, en el régimen capitalista, estuviera justamente retribuido y dignamente considerado, probablemente la unión de Unamuno con el socialismo, no se habría producido nunca. "Los conceptos preexpresados son de uso corriente; pero creo que no se aprecia siempre toda su importancia. La estimación del mero valor de cambio aplicada al trabajo humano, y al hombre mismo por lo tanto convertido en mera mercancía, es el carácter más odioso del régimen económico-social que padecemos..." (142).

Unamuno contempla la ley de la oferta y la demanda aplicada al trabajo

humano y al salario, deduciendo de la admisión de aquella ley el escaso valor del propio trabajo. De esta forma, se llega a la pérdida de la dignidad humana y del valor intrínseco de la persona.

Estima, precisamente, en un alto valor a la persona, y por esa estimación es lógico que no pueda transigir con un sistema que niega, al hombre, aquello que constituye su esencial naturaleza. El capitalismo conduce al individuo a su depreciación más absoluta, a convertirse en una maquinaria más dentro del régimen económico, tal vez ni siquiera en eso, ya que una máquina, en el proceso industrial, tiene más importancia que un hombre. Y esto lo rechaza Unamuno totalmente. "En la práctica se ha trazado una escala de graduación para estimar el trabajo humano, y se ha fijado en ella un punto (movible, por supuesto, y oscilante) cual cero de la escala, un punto terrible en que empieza la congelación del hombre, en que el desgraciado a él adscrito va lentamente deshumanizándose, muriendo poco a poco en larga agonía de hambre corporal y espiritual entretenidas. Y así sucede, que el proceso capitalístico actual, despreciando el valor absoluto del trabajo, y con él el del hombre, ha creado enormes diferencias en su justipreciación. Lo que algunos llaman individualismo surge de un desprecio absoluto de la raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es a todos común, de la humanidad. Los infelices que no llegan al cero de la escala son tratados cual cantidades negativas, se les deja morir de hambre y se les rehusa la dignidad humana" (143).

Es decir, en opinión de Unamuno, el mal, que trae consigo el capitalismo, es que invierte totalmente el verdadero sentido del trabajo. El trabajo debe ser un medio para el hombre y no éste un medio para aquél. Al mismo tiempo, la valoración del trabajo implica necesariamente, en el capitalismo, la valoración del hombre. Así, una disminución de aquella valoración supone una degradación del hombre. La estructura económica capitalista condiciona absolutamente la existencia humana, hasta unos límites que afectan a los principios y derechos intangibles de la persona. Pero, según Unamuno, existen, además, individuos, que ni siquiera alcanzan la posibilidad de que se valore su trabajo, aunque sea ínfimamente. Las causas serían la abundancia de mano de obra y la depreciación del trabajo. El capitalismo, por todo ello, y según la óptica de don Miguel, conduciría a la miseria humana, no sólo material, sino espiritualmente.

Así, "... Como fruto natural y maduro de concepción semejante y de las que de ella fluyen, ha venido un oscurecimiento de la idea y el sen-

timiento de la dignidad humana. No basta ser hombre, un hombre completo, entero, es preciso distinguirse, hay que subir lo más alto posible del cero de la escala y subir de cualquier modo, hay que adquirir valor social de cambio..." (144).

Las consecuencias son fácilmente previsibles. La competitividad, que instauro el capitalismo, contribuye a hacer casi mítico el ideal de fraternidad y de solidaridad que propugna Unamuno. Recordemos la importancia que este ideal tiene en el Unamuno de estos años, amargado por la realidad inmediata española. El sistema unamuniano parte, además, del hombre, de su esencia de persona, de individuo, de aquella raíz común a todos, sea cual sea su posición social. Es claro, por lo tanto, que cualquier sistema que sostuviera la diferenciación, en base a una retribución económica o a unos títulos de propiedad, no podría ser asimilado por don Miguel. "Se sacrifica la individualidad a la personalidad, se ahoga bajo lo diferencial, lo específico y común; no se procura el desarrollo sano e integral de la personalidad, no; se quiere caricaturizar cuanto sea posible, acusar más y más los rasgos diferenciales a costa de la dignidad humana. La cuestión es elevarse y distinguirse, diferenciarse sin respeto alguno al necesario proceso de integración. Hay que llegar a originalidades, sin advertir que lo hondo, lo verdaderamente original, es lo originario, lo común a todos, lo humano" (145).

Todo pasa a reducirse, entonces, a adquirir valor de cambio social y a malvender la individualidad en un mercado laboral, perdiéndose el ideal de integración humana. El proceso capitalista es que, verdaderamente, trae, como efecto inmediato, la lucha de clases, la eterna disociación del hombre, su división polarizante. Gracias a esta división, el hombre no halla plena conciencia del trabajo que realiza, lo cual, le impide, naturalmente, la identificación con otros hombres, que participan de sus mismas inquietudes y necesidades. "... Y todo ello son consecuencias del proceso económico capitalístico actual, en que la vida de los unos es un mero medio para la conservación y disfrute de la vida de otros" (146).

Por ello, según Unamuno, el burgués puede asegurar su vida social y espiritual, mientras que otros sólo pueden preocuparse de sobrevivir. Esta concepción capitalista no podía encuadrar con el espiritualismo a que tendía, ya en estos años, don Miguel. La lucha por la supervivencia le apartaba, al hombre, del fin esencial, que aparece reflejado, por Unamuno, en otros textos.

Si el hombre es un medio para el hombre se llega, ineludiblemente, a una esclavitud, más terrible que la que existía en la Antigüedad. La burguesía, según el pensamiento unamuniano, puede así lanzarse a un avance de la civilización, mientras otros procuran los medios de subsistencia. "... Esto sólo prueba que la burguesía desesperada anda a la búsqueda de un dios que encadene al pueblo trabajador a las máquinas, mientras ella se lanza a alcanzar el sobre-hombre..." (147).

Sin embargo, no se trata sólo de la justa distribución económica, ni de la valoración del trabajo, sino, también, de la posibilidad de elegir el trabajo, como un derecho inalienable, según Unamuno. "Este de la propia vocación es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. La llamada por antonomasia cuestión social es acaso, más que un problema de reparto de riquezas, de productos del trabajo, un problema de reparto de vocaciones, de modos de producir. No por la aptitud -casi imposible de averiguar sin ponerla antes a prueba y no bien especificada en cada hombre, ya que para la mayoría de los oficios el hombre no nace, sino que se hace-, no por la aptitud especial, sino por razones sociales, políticas, rituales, se ha venido determinando el oficio de cada uno. En unos tiempos y países las castas religiosas y la herencia; en otros, las gildas y gremios, luego la máquina, la necesidad casi siempre, la libertad casi nunca. Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocicio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja a conciencia no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. Este, y no el del salario, es el problema más grave" (148).

El problema del trabajo, para Unamuno, no es un problema de méritos o de aptitud del hombre, sino que es un problema social. La cuestión social no constituye, simplemente, de por sí, una cuestión de distribución de riquezas o de justicia salarial. Tal vez, en la visión unamuniana, se trata de no reducir el concepto de "trabajo" al carácter material, sino ampliar su ámbito de extensión al campo espiritual. De ahí, la originalidad de Unamuno, en unos momentos en que predominaban los estudios de la industrialización y de las reivindicaciones obreras.

El problema del trabajo, superada su época netamente socialista, pasa a configurarse como un problema de vocación y de elección. "Y acaso el mayor progreso consista en una cierta indiferenciación del trabajo, en la facilidad de dejar uno para tomar otro, no ya acaso más lucrativo, sino

más noble -porque hay trabajos más y menos nobles-. Mas suele suceder con triste frecuencia que ni el que ocupa una profesión y no la abandona suele preocuparse de hacer vocación religiosa de ella, ni el que la abandona y va en busca de otra lo hace con religiosidad de propósito" (149).

Vemos cómo Unamuno configura el trabajo separadamente, incluso, de la perspectiva material, desde una visión espiritual. Por ello, la posibilidad de elección en orden a la vocación. Recordemos que antes, en la etapa de 1894-1897, el propio Unamuno hacía más hincapié en el aspecto reivindicativo. Ahora mira a la dignidad intrínseca del oficio, a la nobleza espiritual del trabajo, a la no humillación del hombre por un salario. Desde este cambio de dirección, rechaza Unamuno las corrientes obreristas de la época, más interesadas en el aspecto exterior del problema que en su interioridad. Nos cabe la duda de si Unamuno, desde la posición de intelectual, no se encontraba alejado de las preocupaciones sociales de los trabajadores, para quienes la supervivencia no constituía una mera discusión conceptual. "Los obreros se asocian, forman sociedades cooperativas y de resistencia, pelean muy justa y noblemente por el mejoramiento de su clase; pero no se ve que esas asociaciones influyan gran cosa en la moral del oficio. Han llegado a imponer a los patronos el que éstos tengan que recibir el trabajo de aquellos que la sociedad obrera respectiva designe, en cada caso y no a otros..." (150).

Estas ideas chocan claramente con las sostenidas al respecto en años anteriores. Recordemos cómo la preocupación esencial de Unamuno era la determinación del trabajo, el salario, las condiciones penosas en que se desenvolvía el trabajador y la ley de la oferta y de la demanda. "Se habla mucho, y en un famoso documento se habló del justo salario; pero esto, ¿cómo se justiprecia? Tiene que ser por la ley de la oferta y la demanda..." (151).

Sin embargo, podemos decir que el proceso de evolución, en este tema, de Unamuno, se produce con su concepto de "conciencia del trabajo". La materialización conducía a que se perdiera esa conciencia, y, consiguientemente, la dignidad social y humana del que lo realizaba. "De tanto clamar por la práctica, no caigamos tampoco en la chinería del maquinismo, porque es ahora, en que las condiciones del trabajo moderno hacen del obrero un esclavo de la máquina, sin iniciativa en su labor, cuando más falta hace que cobre conciencia de su trabajo y sepa cómo lo hace y para qué lo hace, conozca el valor social de su trabajo..." (152).

De la conciencia del trabajo se camina hacia la finalidad del mismo, y por ésta a elevarse por encima de la materialidad. "... Y es que cuando se ve el fin social de lo que se trabaja, aparte de la recompensa que por ello se recibe, se encuentra otra más íntima recompensa en el trabajo mismo. El trabajo socialmente útil es, como la virtud, premio de sí mismo" (153).

De esta forma, la evolución unamuniana sobre el trabajo influye, también, en su consideración de la cuestión social. No pretenderá, como antes, colocarse en la defensa de una posición, la del trabajador, ignorando la otra, la del patrono. A partir de la evolución, Unamuno pretenderá la defensa de la dignidad del trabajo, pretenderá que junto a una serie de causas aparentes y externas, que lo justifiquen, haya conjuntamente una serie de causas internas, que son las que, en definitiva, le dan su verdadero valor. Por todo ello, rechaza la disociación que representan patronos y obreros.

Unos "... cuando trabajan lo hacen a menudo no más que por cumplir, por pretextar el salario..." (154), y otros, "... los patronos, por su parte, cien veces más culpables que sus obreros, maldito si se cuidan ni de pagar mejor al que mejor trabaja, ni de fomentar la educación general y técnica del obrero, ni mucho menos de la bondad intrínseca del producto. La mejora de este producto, que debía ser en sí, aparte de razones de concurrencia industrial y mercantil, en bien de los consumidores, por caridad, lo capital, no lo es ni para patronos ni para obreros, y es que ni aquellos ni estos sienten religiosamente su oficio social. Ni unos ni otros quieren ser insustituibles..." (155).

Pero, además, conjuntamente con la dignidad del trabajo, la libertad de trabajo. La libertad de trabajo será considerada por don Miguel como núcleo central del área compleja de libertades que deben informar la vida individual. Así, "No hay más libertad radical que la libertad de trabajo, libertad que implica el poder ejercerlo sobre cualquier materia y con cualquier instrumento que no estén ocupados por otro trabajador -pues es claro que no han de cepillar a la vez dos carpinteros con el mismo cepillo- y sin que pueda nadie detentar materia ni instrumento que en su propio y personal trabajo no emplee..." (156).

Pero, llegados a este punto, cabría preguntar por qué la preocupación de don Miguel por la dignidad y por la vocación del trabajo. Unamuno con estas dos preocupaciones, en su segunda etapa, encubre su auténtica obsesión: la necesidad de eternización del hombre. Según él, es preciso que

el hombre deje su huella en todo aquello con lo que entra en contacto, tanto más en el trabajo. Y esto, evidentemente, no podía ser posible en un sistema económico como el desarrollado por el capitalismo, imposibilidad acentuada por el propio trabajador que no podía considerar como prolongación de su persona a lo que, para él, era tan sólo un instrumento para asegurar su supervivencia material, no espiritual. "... Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde con la firma personal se pierde hasta aquella vanidad de acreditarla que sustituye al anhelo de eternizarse. Con la individualidad concreta, cimiento de toda religión, desaparece la religiosidad del oficio" (157).

Es decir, el concepto de "trabajo" ha sido adaptado, por Unamuno, a las condiciones esenciales de lo que constituía su pensamiento en cada momento, transformándose de plataforma reivindicativa en medio adecuado de eternización.

5.4.2. La división del trabajo.

Pasamos a considerar un concepto clásico en la economía política y que es estudiado por Unamuno como consecuencia directa de su concepto de "trabajo".

Examina la situación industrial, determinando la dificultad, cuando no la imposibilidad, de realizar la división del trabajo. Unamuno conocía ya sobradamente este tema. "Una de las cosas en que más se insiste en todos los tratados de economía política, es en las consecuencias de la división del trabajo..." (158). Ya hemos analizado cómo, en su etapa socialista, Unamuno estudia el tema del trabajo en atención al resultado que de él se deriva: la producción y los beneficios obtenidos de ella. La división del trabajo, según él, nos conduciría a la posibilidad de determinar a quién corresponde el resultado e, incluso, a la determinación de la participación de cada uno en el trabajo. Sin embargo, las dificultades que introduce la industrialización, favorecen la no realización de esa división, y, como consecuencia, favorecen también, desde esa visión, al sistema capitalista. Así, en estas primeras precisiones, les mostraré a sus lectores, cómo "... en nuestra sociedad todos los que trabajan contribuyen a producir todo, que es totalmente imposible determinar lo que cada cual ha hecho. Se puede determinar su trabajo, pero como éste obra sobre otros trabajos y con ellos combinado, nadie puede decir cuál es el producto de él" (159).

La problemática en torno a esta concepción, en Unamuno, tendrá que

referirse, necesariamente, a la posición de éste con respecto al régimen económico. Este régimen es el que conlleva una distribución en el marco del trabajo, distribución de la que Unamuno discrepa.

Unamuno, cuando desarrolla sus argumentaciones, no pretende un perfecto estudio de las ideas que, con referencia a la división del trabajo, fueron iniciadas por Adam Smith. El pensamiento unamuniano se dirige, desde el primer momento, a la determinación de las conclusiones que le interesan. Toda su sistemática parte de unos presupuestos, de unos puntos de vista, que sólo aparentalmente nos pueden parecer poco elaborados y que constituyen realmente fuente razonada y puesta al servicio de unas consecuencias, totalmente lógicas dentro de su ilógica perenne.

De esta forma, el tema que nos ocupa, el trabajo y su división, constituye nada más que un motivo de rechazo del sistema económico capitalista, motivo que, según Unamuno, conduciría al hombre a la afirmación socialista, y, para ello, todos los razonamientos de don Miguel. Posteriormente, desaparecida la finalidad socialista, prevalecerá todavía el repudio del régimen capitalista, que, junto a otras consideraciones, producirá nuevos planteamientos.

En estos momentos, sin embargo, lo que constituye punto esencial del trabajo es el resultado obtenido. Por ello, dirá: "A cada cual según su trabajo". Y ¿quién mide este trabajo? ¿Quién es capaz de decir lo que corresponde naturalmente en un producto a cada uno de los productores? Aún hoy ¿quién se atreve a fijar quiénes han contribuido a él? Porque contribuyen a un trabajo todos los que mantienen al trabajador" (160).

Para que el trabajo cumpla con su propia e intrínseca finalidad es preciso que pueda realizarse la división del mismo, y, más aún, que pueda realizarse la división de la producción obtenida, la atribución del resultado, a cada uno, por su participación. Al no poderse realizar tal división, el sistema capitalista conduciría a la degeneración de que con el resultado o beneficio obtenido fuese a quedarse el capitalista.

El análisis de la sociedad de su tiempo es determinante para la visión unamuniana. Se sitúa, en esta época, frente a las grandes zonas industrializadas, dentro de una España en la que la misma industrialización era un fenómeno moderno. Y se sitúa frente a un Bilbao en el que ya es prevalente la burguesía. Todo ello, contemplado desde su rincón salmantino y universitario. En consecuencia, sus exposiciones adolecerán de una cuantiosa dosis teórica y dogmática, alejada de la práctica, determinando las controversias

con los compañeros de "La Lucha de Clases". Unamuno será, ante ellos, el intelectual que, distanciado física y psicológicamente de los escenarios de la lucha socialismo-burguesía, también se alejará, poco a poco, mentalmente, de esos mismos escenarios. Unamuno pretenderá, siempre, una similitud teórica y práctica con sus correligionarios de "La Lucha", incluso cuando la separación era más evidente, sin comprender que su posición de intelectual, de estudioso, le invalidaba para acometer una praxis llena de efectividad.

Sin embargo, en esta primera época, en la que intenta asumir un compromiso que después romperá definitivamente, toda su sistemática viene impregnada de la visión socialista. De esta forma, partiendo de que "La verdad es que la verdadera fórmula de la justicia es aquella de "cada cual según sus facultades, a cada cual según sus necesidades" " (161) llegará a expresar, en orden a la consideración del trabajo, que "... las facultades y las necesidades de cada cual se miden mucho mejor que su coparticipación en el fruto del trabajo, y, sobre todo, las necesidades se ajustan a las facultades" (162).

Según esta concepción, la distribución quedaría enmarcada en los márgenes de la valía personal y de las propias necesidades. De esta forma, sólo el que aportara una intervención, mediata o inmediata, al trabajo realizado, tendría derecho a una participación en el fruto del trabajo, en los beneficios obtenidos, frente a una sociedad burguesa, en la que, según Unamuno, los progresos industriales imposibilitaban la división del trabajo y el reparto equitativo del beneficio, que iba a parar a manos del capitalista.

Esto es lo que observa Unamuno en el sistema económico del capitalismo. "En cuanto el trabajo se divide y diferencia, nace el cambio, y con el cambio, los intermediarios encargados de llevarlo a cabo, los mercaderes. Y a esto hay que añadir los capitalistas que ponen su capital en industria, pues no hacen más que servir de intermediarios entre el productor y el consumidor, buscando brazos e inteligencias. Y todos estos señores propenden inevitablemente a no reducir las cosas a su valor real y ver derechamente la producción y el consumo" (163).

Del principio de división del trabajo, se deriva otra ley económica, proporcionada por el liberalismo económico, como es el valor de cambio, el valor diferencial del producto, desde que se produce hasta que se consume. Y en esa larga cadena de operaciones, quienes se quedan con la diferencia

resultante entre el valor real y el valor de cambio, son los intermediarios, los capitalistas, los dueños de las empresas e industrias. ¿Quién sale perdiendo en este proceso lógico? El trabajador, y, como consecuencia, el valor de su propio trabajo. Por ello, en el pensamiento unamuniano, el concepto de "trabajo" se convierte en un requisito indispensable para la nueva sociedad.

Gracias al trabajo puede permanecer el orden social del capitalista. Si hay que transformar ese orden, habrá que empezar a hacerlo por el elemento central de su composición, por el trabajo.

Habría que añadir, también, el papel que cumplen los capitalistas en el sistema, papel, que, para Unamuno, queda suscrito a los términos del aprovechamiento de la labor realizada por otros. En rigor, son los propietarios y los accionistas los dueños del trabajo ajeno, y es, precisamente, la urgencia de convertir al hombre en propietario de su trabajo, uno de los puntos claves del socialismo unamuniano. Así, la situación con la que se encuentra es la siguiente: "Se creen los señores accionistas productores porque la constitución económico-social y las leyes les confieren poder de mandar trabajo ajeno, que éste no podría ejercerse sin su dinero. Acapara un buen señor un pedazo de tierra y no quiere emplearla en nada: viene otro, se la compra y se la entrega a un labriego para que, mediante renta, la labre, y hete aquí a este segundo señor tan orondo y satisfecho convertido en productor" (164).

Sin embargo, la situación va cambiando conforme avanza la industrialización. Unamuno introduce en su consideración del trabajo elementos pertenecientes al nuevo progreso material. El trabajo ya no puede estar simplificado. El desarrollo de la mecánica favorece, en este aspecto, los adelantos que permiten otra concepción del mundo laboral. Es curioso ver a Unamuno manifiestamente partidario del proceso industrial, a través de las máquinas e instrumentos. Y decimos que es curioso, porque, posteriormente, se reconducirá hacia un rechazo absoluto de todo cuanto pueda ser entendido como ayuda a este mismo progreso material y científico.

Cabe, hacer una observación. El supuesto de hecho entre una y otra situación no será el mismo. En una, la anterior, está pensando en el trabajo: los adelantos de la industrialización podrán favorecer y resultar beneficiosos para el propio trabajador. Su preocupación por el mundo laboral le lleva a transigir. Pero, en la situación posterior, el mundo laboral queda reducido a lo aparente y externo frente al auténtico problema de

la interioridad.

En la primera situación, busca, por medio de la industrialización, una ayuda, para liberar al hombre del trabajo, para que el hombre no dependa, en su propio valor de ser humano, del trabajo realizado, para que no se convierta, como sucedía, en instrumento más, en la consideración específica de "mano de obra". Pero, por sí sola, la maquinaria, no puede lograr la liberación del trabajador. Junto a ella, debe existir la conciencia de éste, la unión consecuente y solidaria con los demás trabajadores. "No son los adelantos de la mecánica los que han de mejorar al obrero, sino la mejora del obrero, debida a su solidaridad, lo que ha de hacer adelantar la mecánica, permitiendo la introducción económica de máquinas cada vez más costosas y perfectas" (165).

Otra situación, radicalmente diferente, será aquella en la que Unamuno rechaza totalmente el progreso científico y mecánico, como ayudá a la emancipación social humana. Se ha producido un cambio de posición unamuniana derivada de un cambio en su personalidad. Unamuno, alejado del socialismo, calificándose a sí mismo como enemigo irreconciliable de la ciencia, no puede ver en el progreso sino la esclavitud. La separación del socialismo contribuye a fomentar su radical "antiprogresismo científico".

Por ello, en la primera época, conjuntamente, socialismo e industrialización, darán, como resultado, una visión, distinta de la posterior, del trabajo. "Y es fácil ver que el pleno desarrollo de la mecánica y aun de la química aplicadas, que la mayor aplicación de las ciencias a la vida, sólo es posible en una organización socialista en que, identificándose el salario con el producto, el interés supremo es intensificar la producción y ahorrarse trabajo" (166).

Nos define a la organización socialista como aquélla en que se identifica el salario con el producto. ¿Qué quiere decir? Supone la eliminación del beneficio para el capitalista. Todo el beneficio, de existir, iría a parar a manos del trabajador. El valor del producto realizado coincidiría así con el valor del trabajo y con el valor del salario.

En el capitalismo, como otras veces ha puesto de relieve, el valor del trabajo, la utilidad intrínseca del producto, es inferior, normalmente, al producto resultante, y ello es debido a que se aumenta este valor para obtener mayores beneficios, por parte del capitalista. De esta forma, en ocasiones, el trabajador, no tiene acceso a productos que, él mismo o en colaboración con otros, ha realizado. En consecuencia, la identificación

del salario con el producto, supondría la posibilidad de acceder a la producción, y, por lo tanto, el deseo de aumentar la productividad y ahorrar trabajo, conforme a la ley económica, enunciada ya otras veces por don Miguel, consistente en conseguir con el menor esfuerzo más producción. Lo que le separa del mundo capitalista es que, Unamuno, preconiza un mayor avance, pero dentro de la organización socialista.

La organización capitalista, con esa floreciente industrialización y ese pretendido avance científico y mecánico, conduce, según don Miguel, a efectos totalmente contrarios a los del socialismo. "Por medio de un ya muchas veces descrito proceso natural, opera el principio fundamental de toda economía, lograr las mayores ventajas posibles con el mínimo esfuerzo. La división del trabajo, con la actual organización social defectuosa, trajo muchas consecuencias nocivas y duraderas..." (167).

Es innegable que Unamuno habla como socialista en este punto concreto. La división del trabajo, y su nueva situación, determinada por el capitalismo, constituyó un hito dentro de la clave del socialismo. La división del trabajo, fenómeno estudiado por Adam Smith, fue criticada duramente por los socialistas, debido a los excesos a que dio lugar con el capitalismo. Esto lo subraya, también, Unamuno, siendo ésta una de las parcelas importantes dentro de la corriente política en la que se mueve de 1894 a 1897.

"Es conocido el dicho: cuando un obrero no hace sino cabezas de alfiler, su propia cabeza se vuelve de alfiler. En estas palabras se halla señalada la más importante desventaja de la esclavitud del trabajo moderno, la separación interior completa entre el trabajo individual y el trabajo total a causa de la división del trabajo" (168). El hombre ha pasado a ser un elemento más de la producción, un esclavo de la división del trabajo, cuando Unamuno, poco tiempo antes, ponderaba la distribución del trabajo y del fruto resultante. Su concepción deriva hacia la consecución de un trabajo social. La división del trabajo alcanza su verdadera expresión dentro del organigrama socialista, pero es rechazable dentro del capitalismo, ya que, en éste, el hombre se independiza del producto final, pierde su conciencia de trabajador y la idea de la colaboración con los demás. "La división del trabajo sólo tiene un sentido cuando se hace con la idea de que depende del todo, y que está subordinada a éste y que le sirve de la misma manera que un análisis sólo sirve en relación a la síntesis. Pero como la producción total está basada en la división del trabajo, así también la producción total contiene el germen viviente que podemos llamar -tomando

la expresión de un grupo de ideas vecinas- la base de la solidaridad y el progreso. La similaridad esencial interior en la procedencia de lo separado hace posible la función del todo. La función particular determinada distingue a un órgano de otro, pero a pesar de ello, este órgano desarrolla una resistencia potencial contra esta diferenciación, es decir, cierta posibilidad de adaptarse a otra función. En cada órgano vive, pues, el organismo" (169).

Sin embargo, todo este complejo de ideas quedará relegado a un papel secundario, conforme se produzca la transformación unamuniana. Quedará enmarcado en los límites del mundo aparential y perderá la validez y la relevancia que tuvo, para don Miguel, en un primer momento.

5.5. Proteccionismo, librecambismo y socialismo.

En torno a la consideración económica surge una nueva problemática unamuniana, una serie de cuestiones que constituyen, por su personalísima concepción, uno de los puntos de arranque de la controversia con la "ortodoxia" socialista.

El socialismo de Unamuno adolecerá, siempre, de un cierto tono paternalista, proteccionista, de protección social, no económica. Por todo ello, en relación con este tema se empiezan a vislumbrar ya, tempranamente, puntos importantes de oposición al Partido Socialista. Incluso, cuando realiza su labor propagandista lo hace como "el intelectual", como parte de una minoría, consciente de serlo, que quiere dirigir a la mayoría, al proletariado, hacia unos fines concretos. En esto no se aparta de la óptica que imperaba en los ambientes de la intelectualidad española, incluyendo a la socialista. Pero cuando se vaya acentuando esa tendencia, junto con otras, la ruptura, la incompatibilidad de su individualidad con la ideología, se hará evidente e incuestionable.

En una de sus primeras colaboraciones, nos encontramos con la siguiente afirmación: "Es uno de los más fecundos lugares comunes el de considerar al proteccionismo como un principio socialista, confundiendo la protección social con el proteccionismo nacionalista..." (170). Trata de diferenciar una concepción política de otra económica. Si, para él, el socialismo es protección, ésta debe ser de un carácter totalmente distinto del proteccionismo económico, del capitalismo, que origina precisamente la creación

del movimiento socialista. Los males del proteccionismo económico dan lugar a la necesidad de un proteccionismo social. El proteccionismo económico genera una situación social, y, a su vez, el proteccionismo social genera una nueva realidad económica. Nos movemos en dos esferas, política y económica, que se relacionan continua y recíprocamente, pero sin que se produzca una identificación entre ambas. Estudiaremos primero el proteccionismo económico; y después, el paso de éste al librecambismo conceptual y al socialismo, y, como apartado particular, del socialismo económicamente entendido, el derecho a la huelga.

5.5.1. El proteccionismo económico en la visión unamuniana.

Unamuno interpreta el proteccionismo económico ligado, también, a otra serie de conceptos, como, por ejemplo, el de "nacionalismo": "El socialismo verdadero es internacional y eso que se llama proteccionismo no es más que un arma de la lucha aparente de unas naciones con otras" (171).

Esta idea nos da la clave de lo que representa, para Unamuno, el proteccionismo: una concepción económica tendente, como su propio nombre indica, a proteger la producción nacional, aparentemente en contra de la producción extranjera, pero, realmente coaligada con los otros proteccionismos y en contra del proletariado.

El proteccionismo de carácter social, el socialismo, por el contrario, a quien pretende proteger es a una clase determinada, o, más genéricamente, a la Humanidad, por ese sentido solidario que le da Unamuno.

El proteccionismo económico defiende a la otra clase en lucha, defiende la permanencia, en manos de esta clase, de la propiedad privada de los medios de producción. "Y decimos lucha aparente, porque en realidad lo es de los acaparadores de los medios de producción y de los dueños de los suelos patrios contra la muchedumbre desheredada" (172).

De esta forma, se deriva una diferencia fundamental entre el proteccionismo económico y el social, y es la de que aquél tiene un carácter coercitivo y explotador, en tanto que éste se caracteriza por la solidaridad. La exaltación del carácter solidario enfrentará a Unamuno con sus correligionarios, que entendían el socialismo como una base reivindicativa en la cual el concepto de lucha de clases era determinante.

Si Unamuno nos plantea la necesidad de una protección social es para defender, evidentemente, a alguien, y este alguien no puede ser otro que

la clase trabajadora. Mientras el Socialismo real abogaba, en sus argumentaciones, con un tono agresivo y combativo, Unamuno emplea, por el contrario, un cierto tono paternalista, defensivo, que no podía sonar bien en los oídos de "La Lucha de Clases".

¿Cuál es el defecto que encuentra en el proteccionismo económico? Simplemente que éste protege al más fuerte, al más privilegiado, cuando, según su concepción, debería de proteger al más débil. Su rechazo no se basa, en estos primeros momentos, en contundentes argumentaciones de tipo teórico, sino en un análisis que tiene hasta connotaciones sentimentales, subjetivas, y que, por ello, pierde rigor y objetividad. La exposición del problema se reduce a lo siguiente: "Todo proteccionismo se reduce a proteger a los más fuertes y no hay mayor hipocresía o estupidez más honda que la de pretender hacer ver que las medidas proteccionistas son en beneficio de la clase trabajadora..." (173).

Unamuno considera a la burguesía como la verdadera protagonista del sistema proteccionista, defendiéndose en contra del socialismo. "Frente a este movimiento la burguesía se defiende estrechando cada vez más el sentido exclusivista y de separación, dificultando la movilización del obrero, combatiendo la emigración, sin perjuicio de fomentarla cuando le conviene. La racha proteccionista y patrioter no tiene en lo hondo más sentido que el de defensa instintiva de los detentadores del suelo y acaparadores de los medios de producción contra el socialismo internacional. La paz armada no es, después de todo, más que en provecho de los dueños del suelo patrio y un medio de excluir del trabajo grandes masas de hombres, disponiendo de una reserva y un ejército contra el pueblo..." (174).

Vemos cómo, Unamuno, para establecer unas consecuencias económicas desarrolla, también un planteamiento político y social. Se convierte en un observador de la realidad, dirigiendo, siempre, al lector al fin que a él le interesa resaltar, llegando a un último efecto: "... se ve que es una federación instintiva de los acaparadores todos en contra del pueblo obrero..." (175).

El sistema económico, generado por la burguesía, tiene, por finalidad, el mantenimiento del orden social, mantenimiento preciso para evitar la llegada del socialismo.

Pero, además, este orden económico tiene unas características concretas que Unamuno, conforme a su pensamiento, pondrá de relieve, a través de un análisis que no siempre se ajusta a la objetividad. Y esto constituye

uno de los elementos de fricción en la colaboración con "La Lucha"; el no pretender un rigor científico ni una objetividad en sus argumentos, el reconocer públicamente su subjetivismo, su personalidad derramada en todos y en cada uno de sus escritos.

Nos habla, así, de lo que considera el punto central del régimen económico burgués: "Se protegen los acaparadores de una nación, no a expensas de los de otra, sino del pueblo. Buscan en ello un arma para luchar contra el proceso inevitable de la baja del beneficio y el interés" (176). Este régimen, según Unamuno, llega a los extremos del mayor desprecio por el individuo, hasta el extremo de preferir una guerra incivil, bárbara, antes que la baja de su producción, antes que la baja de sus dividendos. Víctima de esta situación se encuentra el pueblo. Este es en esquema la dialéctica que plantea Unamuno: burguesía-pueblo. Cada uno de los dos términos de la dialéctica da lugar a una concepción socio-política-económica, concepciones que, a su vez, se enfrentan sistemáticamente, introduciendo nuevas variantes en esa lucha que, como todas las que describe Unamuno, no se resolverá nunca en una síntesis final, llegando, todo lo más, a una aspiración a dicha síntesis, sin que ésta llegue a producirse.

El régimen económico derivado de la burguesía es un régimen explotador, régimen que no duda en utilizar todos los medios a su alcance para mantener la explotación, así, por ejemplo, según Unamuno, la guerra. "El fenómeno es el de la destrucción de parte del capital para evitar que disminuyan los rendimientos del conjunto, la destrucción de utilidad social e intrínseca para salvar el valor de cambio y el interés del acaparador" (177).

De esta forma, con la destrucción, voluntaria, del capital, que lleva aparejada la guerra, se consigue salvar el rendimiento total, salvando con él el interés del capitalista.

La guerra no tiene otro sentido que el de su colaboración con el régimen del capitalismo, no tiene otro sentido que el de servir, de fenómeno coadyuvante, para los propios fines del capitalismo. El "burgués", según la visión unamuniana de esta época, para evitar la subida de los salarios como consecuencia del exceso de productividad, prefiere que baje ésta, perdiendo capital y estancando, al mismo tiempo, los salarios y enviando a la mano de obra a los campos de batalla.

Esta situación, así vista por don Miguel, es un efecto, en otro orden, de la pérdida del verdadero valor del hombre. El hombre ha descendido a un lugar secundario, a un lugar en el que apenas si merece la consideración

de objeto.

A través de la historia han sido muchas las veces en que la utilización de la guerra ha salvado la economía de un país, aunque haya hundido a los hombres: "... pero es un hecho comprobado históricamente el de la destrucción periódica de parte del capital para salvar el rendimiento..." (178).

Este pensamiento nos indica, no sólo la posición de Unamuno ante el régimen económico del capitalismo, sino, también, ante la estructura social. Unamuno no cree que la salvación del sistema valga más que la vida de un hombre. Don Miguel no es un individualista desgarrado por sus propias contradicciones e inquietudes, de tal forma que éstas le impidan contemplar las necesidades de los demás. Unamuno es un verdadero individualista, en el sentido de que basa todo su sistema, si es que lo tiene, en el individuo, en el hombre, en la persona humana, y, por lo tanto, no puede, ni quiere, dar la espalda a la destrucción del hombre por los demás, y, mucho menos, a la destrucción del hombre en favor de la obtención de mayores ganancias. Unamuno cree que, de este régimen económico, no debe salir en rigor beneficiado nadie, y sí perjudicado, el conjunto de la Humanidad.

De todas formas, la guerra, unamunianamente, nos demuestra, también, la rígida división en clases: los que preparan la guerra y los que combaten en ella. ¿Cuáles son los efectos inmediatos, desde el punto de vista económico, de la guerra? "Con la guerra aumenta la deuda pública y con ésta el número de tenedores de ella; se aumenta el papel en que colocar los ahorritos. Del pago garantiza la nación. Y así resulta que los tenedores de la deuda son los verdaderos dueños de la tierra y del trabajo de una nación..." (179).

Pero, además, el sistema falla por otros elementos y por otros factores. La ley de la competencia reduce la capacidad adquisitiva del trabajador, al tiempo que su dignidad personal, al valorar en menos el trabajo realizado. "El obrero sufre con esto dos perjuicios: como trabajador vese reducido al salario mínimo por la ley de la competencia, y como consumidor sufre los efectos de la ausencia de esa ley, anulada por los truts, que encarecen los artículos, de modo que la competencia no subsiste más que en lo que tiene de dañosa para él" (180).

A su vez, justifica todos los instrumentos de que dispone el trabajador para salir de dicha situación. El nacimiento de las asociaciones obreras se produjo de esa forma, más como defensa que como reivindicación, más como un intento de subsistencia que como intento de destrucción del capi-

talismo. Así, nos dice Unamuno: "De este conflicto no pueden salir los obreros más que asociándose, es decir, formando sindicatos del trabajo enfrente de los sindicatos del capital para eludir también la ley de la competencia y provocar el alza de los salarios" (181).

Por otra parte, el alza de los salarios no constituye una finalidad en sí misma, es nada más que un medio a utilizar para ese fin del que ya ha tomado conciencia el trabajador; la idea del progreso social, que producirá la consiguiente emancipación de la esclavitud creada por el capitalismo. "... Así el alza de los salarios, a la que se resiste el industrial, considerándola como una ruina, es en realidad una causa potente de prosperidad y de progreso industrial..." (182).

Examinada la relación entre producción y consumo, deducía, Unamuno, la imposibilidad de establecer una identificación entre ambos términos. Como efecto inmediato, el trabajador no tendría acceso a lo producido por él mismo. El acceso de los trabajadores a los medios de producción, cuestión dogmática, pasa a un segundo plano, frente a otra de radical interés: el acceso al consumo, y en igual medida que el capitalista. Ello conllevaría, necesariamente, la producción de menos productos considerados de lujo, para la realización de más útiles de primera necesidad. "Se suele olvidar con suma frecuencia hasta qué punto y de qué modo determina el consumo la producción, que ésta se endereza a aquél, que el cambio es mero medio, que no se produce para cambiar precisamente sino para consumir. ¡Tanto hablar de derecho al trabajo y derecho a los medios de producción y tan poco de derecho al consumo, que es la raíz y fundamento verdadero y real de aquellos otros derechos! Lo único que tiene el fin en sí mismo, lo verdaderamente autoteleológico, es la vida, cuyo fin es la mayor y más intensa y completa vida posible. Y la vida es consumo tanto como producción. El resultado más útil de la mejora de la clase obrera y de su instrucción es que así aumentan sus necesidades y aumenta el consumo y no se satisface ya con el mismo jornal y tiene que aumentar la producción de cosas generalmente útiles, amenguando la de objetos de puro lujo. Cuanto más exigente el pueblo tanto mejor para una producción sana. Cuando llega a ser de primera necesidad para el obrero cierto vestido y cierta alimentación entran a determinar el mínimo de salario a que trabajan, el mínimo que queda fuera de la concurrencia, y recibe un golpe el consumo de vestidos y manjares de lujo de las clases más o menos holgadas" (183).

En contra de lo que pudiera parecer, Unamuno no contempla sólo aspectos

parciales de la estructura económica. Con el paso del tiempo, y conforme evoluciona su pensamiento, pasará a considerar el régimen económico y social desde una visión absolutamente personal, distanciándose del socialismo, aunque colaborando todavía con él. Así, por ejemplo, considera a los burgueses como víctimas del sistema creado por ellos mismos, a pesar de lo cual siguen atentos a su propio interés de clase: "... la divergencia entre los economistas, atentos al interés permanente de la sociedad toda, y los industriales, atentos sólo al interés del momento de su clase" (184).

Los burgueses, aunque víctimas también, sólo buscan la satisfacción de sus intereses económicos. Es una respuesta a la rígida división de clases que muestra la sociedad. La clasificación social, consecuencia inmediata de la existencia de otra división, la económica, lleva al hombre a no considerarse inmerso en la sociedad en que vive. Si la sociedad burguesa es sólo la lucha del hombre contra el hombre, es lógico que éste sólo responda a los estímulos que son propios de su clase.

En este aspecto Unamuno se encuadra de algún modo dentro de la visión marxista. Sin embargo, descubrimos en él, junto a extractos de la más pura "ortodoxia", aspectos que siguen siendo reflejos de su personalidad. En gran parte, justifica, desde un punto de vista lógico, el comportamiento de los capitalistas, de los industriales. Estos obran así movidos por una fuerza superior a ellos mismos, por un deseo de supervivencia. El avance del Socialismo conlleva la destrucción del capitalismo y de los capitalistas, y, por eso, Unamuno, concibe perfectamente el que los capitalistas se resistan con todos los medios a su alcance a la destrucción de su sistema. Su supervivencia económica marca además la pauta de su supervivencia personal. No se trata de que Unamuno examine, exclusivamente, los aspectos concretos de la parcela económica. Cabría decir, que es el mismo régimen, en el que se desenvuelve el hombre, el que ha convertido la estructura económica en la determinante para el individuo.

De esta forma, sería el mismo impulso económico el que llevaría a actuar a los hombres tal y como lo hacen. "... Porque si los industriales obran como obran lo hacen en gran parte porque saben que un momento de debilidad, un avance de la causa obrera, podría poner en peligro el sacrosanto dividendo..." (185). La baja de los dividendos, según Unamuno, se ha convertido en un aspecto radical en la vida del propietario, del empresario, del industrial. Una política de salarios altos sacrificaría momentáneamente el interés del empresario-capitalista, pero a la larga contri-

buiría a aumentar la productividad, puesto que los trabajadores tendrían el incentivo de un salario mejor retribuido. Sucede, sin embargo, que este empresario, se rige por un interés de clase y por los fines inherentes al mismo, por lo que prefiere una política de salarios bajos. Por otra parte, contempla, además, al trabajador como a un enemigo. Según la visión que de la sociedad nos presenta Unamuno, el capitalista, al sentirse claramente condicionado en su papel por la clase social a que pertenece, contempla al obrero, al proletario, como la causa futura de su destrucción.

Esta visión se sitúa claramente en los términos de la colaboración unamuniana con el socialismo, y constituye una referencia concreta a los males del sistema económico capitalista, frente al que ya se encuentra el socialismo. Sin embargo, deberíamos examinar las causas teóricas del nacimiento del socialismo y el análisis real que efectúa Unamuno sobre el sistema económico generado por éste.

5.5.2. Libremercado y Socialismo, en Unamuno.

Cuando estudiábamos el proteccionismo económico vimos la diferenciación que establecía Unamuno entre éste y lo que denominaba como proteccionismo social, es decir, el Socialismo. Esta protección social, crea, a su vez, un sistema económico: "... y limitémonos por hoy a indicar que uno de los más poderosos medios para la emancipación del obrero es el libremercado, el verdadero libremercado aplicado al trabajo manual" (186).

Pero, el sistema económico que nos va a presentar Unamuno no es tan simple que pueda esquematizarse en "libremercado", aunque en él tenga su origen. Por otra parte, en torno a él, surgen incomprensiones, contradicciones, y se desvela todo el pensamiento del autor, ajeno a la "ortodoxia partidista", en algunas ocasiones, y en otras, inmerso en ella.

El "libremercado" surgió, como una doctrina económica enfrentada a otra, el proteccionismo, pero, además, constituye el punto de arranque del socialismo. Es, para Unamuno, el antecedente inmediato del socialismo en el terreno económico. Si no hubieran existido Stuart Mill, Malthus y Ricardo, no se podría hablar de socialismo. "Aquellos vigorosos adalides del libremercado, aquellos malentendidos apóstoles del "dejad hacer, dejad pasar", de los que aprendió Marx, eran los verdaderos precursores del socialismo colectivista. Mill, una de sus cabezas, se inclinó cada vez más hacia al socialismo según entraba en años, Ricardo y Malthus dieron las

bases de la doctrina socialista del valor. Marx confesaba descender de ellos. Lo que se llama manchesterismo lleva al socialismo como siga su proceso lógico" (187).

Siguiendo unos argumentos lógicos, se camina, según Unamuno, del libre-cambismo al socialismo. Es decir, la propia evolución lógica y fáctica del librecambismo es el movimiento socialista.

Pero, en Unamuno, esto que se le muestra de una forma tan evidente, le conducirá a unas tesis que no podían ser suscritas desde el punto de vista marxista. Sus afirmaciones, con el paso del tiempo, le llevarán a negar a Marx el papel de creador del socialismo. Marx es una consecuencia directa del librecambismo, y, en ese sentido, un mero observador de la evolución lógica de los acontecimientos.

Por ello, habrá que estudiar, entonces, los pasos que nos conducen desde el librecambismo al socialismo: "Precisamente se deben las crisis industriales a que el interés individual y social no concuerdan todavía, van poco a poco acordándose y concordando uno con otro, ésta es la obra del proceso económico moderno, ir identificando el interés individual con el colectivo. Y este proceso de identificación se cumple merced a la baja del interés, y el final de tal proceso será la desaparición del capital en su forma actual. La libre concurrencia, el libre-cambio, las sociedades por acciones, la organización del crédito, el mecanismo económico todo defendido por noble valor por los economistas de la escuela llamada liberal, todo eso va a dar al socialismo. El socialismo ha brotado de la escuela económica liberal. Ricardo es el patriarca verdadero del socialismo. El internacionalismo socialista surge del libre-cambio, de ese bendito y glorioso movimiento libre-cambista" (188).

El capitalismo engendraba la disociación entre el interés individual y el colectivo. Unamuno piensa en que el futuro traerá la identificación entre los dos tipos de interés. El libre-cambismo, propugnado por la Escuela de Manchester, no supone más que unas reglas económicas, cuyo desarrollo conduce al socialismo. Es la ley del progreso la que nos traerá el socialismo. Y es el proceso del librecambismo el que hace que esto sea factible.

Sin embargo, esta mecánica económica y social, dan lugar, en Unamuno, a unos efectos de un extremado rigor, desgajando al socialismo de su verdadero valor, considerando a los autores de la Escuela de Manchester como los verdaderos autores del socialismo.

El librecambismo, según Unamuno, nace para romper el modelo económico

capitalista, aquel modelo que había suprimido la relación originaria entre la producción y el consumo. "Al estudiar el proceso económico o sea la llamada economía dinámica, cabe partir de un estado primitivo, de ordinario hipotético, en que el individuo subvenía directamente a sus necesidades todas enderechando directamente la producción al consumo sin proceso alguno intermediario, tal que velara esta primaria y radical relación. El individuo distribuye y regula su tiempo y su esfuerzo, según la utilidad relativa que atribuye a cada bien producido. Pero viene muy luego la división y la diferenciación del trabajo, y con ella el cambio; añádese más tarde el uso de terrenos de diferente feracidad, el monopolio sostenido por la fuerza, la esclavitud, el cambio de bienes presentes por futuros y el interés con él, el anticipo de manutención y materia prima, el préstamo de instrumentos de labor; nacen la renta, el beneficio y el interés; y por un proceso que de día en día se estudia más y mejor, hemos venido a parar a la actual economía, en que se nos presenta enormemente velada la relación originaria y primaria entre la cantidad de trabajo productivo y la utilidad relativa del producto. Ya no se endereza directamente la producción al consumo, sino al cambio y a la venta; el mercado lo envuelve todo. Rara vez se aplica el criterio de la utilidad intrínseca del género producido..." (189). Todo el proceso capitalista implica la pérdida de la relación existente entre producción y consumo, debido, en gran parte, a la aparición de la figura del intermediario. Junto a él, y como factores, también, el valor de cambio, la ley de la oferta y la demanda. De todo el conjunto económico resultante se deriva la necesidad unamuniana de creación de un nuevo sistema. "Nacen de lo indicado los cien mil embrollos en que se meten las gentes en cuanto tratan de valor intrínseco y extrínseco, de uso y de cambio, de utilidad y de precio y de otras nociones y especies análogas, cuya depuración y clasificación sigue siendo la principal tarea de la economía política; ciencia que, como la psicología, lucha con un tecnicismo heredado de nociones vulgares basadas en los prejuicios todos de la mera apariencia" (190).

Este cúmulo de circunstancias hacen necesario el librecambismo, pero no como un fin en sí mismo, sino como un medio lógico que conduce al socialismo. El paso del librecambismo al socialismo se produce por el camino de la crítica. "Seguid el proceso de la vieja escuela liberal económica, llegad al problema de la apropiación del suelo, ved en esto el nudo, lo absurdo, la gran iniquidad histórica (lo vio Mill), pronunciad su supresión

y estáis en el socialismo. Todas, absolutamente todas las leyes económicas predicadas por la escuela liberal, todas son aceptables; aplicadas a una sociedad en que desaparezcan las iniquidades históricas, producen efectos contrarios. En estas iniquidades se detenían los apóstoles del "dejad pasar" aceptándolas como hechos. El paso que les faltó dar fue el de someterlas a crítica, es el que dio Marx" (191).

De una aceptación de las injusticias como inevitables, configurándolas como hechos, se llega a proclamar una destrucción del propio sistema capitalista, a través de la crítica, pero partiendo, para ello, de las leyes económicas enunciadas por la Escuela Liberal de Manchester.

Por otra parte, vemos, cómo, otra ley económica ha llevado anteriormente al librecambismo: "... la división cada día más acentuada del trabajo, la división del trabajo nacional sobre todo, lleva consigo el librecambio, y todo ello nos lleva a la socialización de los medios de producción" (192).

Es decir, el mismo estudio económico conduce al factor desencadenante de la destrucción del sistema. El examen de la propiedad de la tierra constituye, para Unamuno, justamente el motivo de estancamiento del librecambismo y el avance del socialismo con respecto a éste. "Uno de los más nobles y sinceros campeones de lo que se llama individualismo, Stuart Mill, confesaba en sus últimos tiempos, como lo había hecho Ricardo, que la apropiación de la tierra era la iniquidad radical. Lo que no llegaron a ver es que en esta iniquidad radical y de origen se basa el régimen económico actual, pues esa iniquidad ha permitido la de la acaparación de todos los demás medios de producción y ha traído consigo la renta, el interés y la explotación del pobre" (193).

La propiedad de la tierra (que será analizada en un capítulo aparte) marca el paso del librecambismo al socialismo, el punto de arranque de la propia evolución socialista, porque el socialismo no se limita a enunciar su existencia, sino que propugna su desaparición.

Sin embargo, a pesar de reconocer el paso adelante que implícitamente supone el socialismo, nos encontramos con que, todas estas consideraciones, suponen, también, la disociación, en germen, de Unamuno con respecto al dogmatismo socialista. ¿Por qué? Porque, para Unamuno, el socialismo queda enmarcado en los límites de un continuador de la línea iniciada ya por otros. El socialismo, aun dentro del protagonismo que todavía le reconoce, se limita a terminar con la evolución lógica esbozada por sus "precursores". "Carlos Marx, discípulo de la escuela manchesteriana, no hizo más que acabar

el sistema, criticar sus axiomas, sus postulados, lo que daban por indemostrable los maestros, aquello de donde partían. Porque aceptando toda la sólida ciencia de Smith, del gran Ricardo, de Mill, y concluyéndola, no deteniéndose como ante el misterio en la ley de la renta, o la de la oferta y el pedido, u otra de ellas, se llega al socialismo" (194).

Este es también el proceso unamuniano. Su llegada al socialismo se produce por el camino de la crítica. Unamuno no es socialista por una afirmación de todas las claves socialistas, sino por la refutación del régimen económico-social del capitalismo. Desde este punto de vista, es claro, que no podía suscribir radicalmente la total posición que encerraba el socialismo. Muy al contrario, mostraría su disconformidad, su derecho a ejercer la libertad de pensamiento, la "heterodoxia" dentro de la "ortodoxia".

El determinante que le aproxima al socialismo es la vía negativa, el rechazo del sistema con el que se encuentra. Esquemáticamente, la injusticia social y económica.

Por todo ello, su iniciación socialista vendría de la mano de los que consideraba los "precursores" del socialismo, de aquellos que habían examinado el sistema económico capitalista. En consecuencia, si Marx es sólo el continuador de la doctrina económica de la Escuela de Manchester, pierde su validez y significado propio. El sistema económico que pretende desarrollar el socialismo aparece claramente delimitado por las propias concepciones unamunianas. Será Unamuno el que enmarque al socialismo en unos términos concretos, que nos hacen comprender las profundas incompatibilidades surgidas posteriormente.

Los puntos de referencia al Socialismo se sitúan, sobre todo, en claves de tipo económico. "El socialismo científico es el verdadero representante y sucesor de la gloriosa ciencia económica de lo que se llama escuela ortodoxa..." (195).

Dentro del apartado económico, el socialismo se construye como descubridor de la crisis del capitalismo y, por lo tanto, como heredero de los autores de la industrialización. "La ley ricardiana de la renta, la malthusiana de la población, la ley de la división del trabajo y del libre-cambio; estudiadlas bien, estudiad el progreso que engendran y llegaréis al socialismo, al verdadero" (196).

Pero, es la propia estructura económica la que nos conduce irremediablemente al socialismo. El librecambismo no es tan sólo un movimiento eco-

nómico, es, también, internacionalismo, cambio de la organización social, sustitución del aparato coercitivo por otro más acorde con la esencia humana. Pero, en definitiva, son los movimientos económicos los que producen los hechos sociales. "Estoy convencido de que la diferencia entre protección y librecambio es más esencial que la existente entre monarquía y república; que lo verdaderamente radical es el librecambismo internacional absoluto; ese que dicen por ahí sólo le sostienen hoy ideólogos atrasados; que la constitución depende del presupuesto; que la verdadera revolución española fue la desamortización como lo hondo de la Revolución francesa, lo que dio sostén a su parte teatral (en la que entra la promulgación de los famosos derechos del hombre) fue, según lo ha puesto de relieve Taine, un trasiego de la propiedad" (197).

Este es su pensamiento en los primeros años de colaboración con el socialismo. Pero, más tarde evoluciona hacia nuevas tendencias, dentro de su personalísima concepción.

En los primeros tiempos trazaba utópicamente el cuadro de lo que sería el futuro socialista, un futuro que llegaría de la mano de los acontecimientos económicos, como consecuencia lógica de la ley del progreso económico. Sin embargo, más adelante, al separarse su ideal socialista de la "ortodoxia", nos encontramos con que ese planteamiento, realizado a priori, es rechazado. A partir de ese momento, considera que son los hombres, los trabajadores, los que deben procurar la venida del socialismo. Si bien es cierto que el socialismo nace del estudio económico, también es cierto que su venida sólo se asegura por la participación humana. Así, "Es un disparate creer que el Socialismo pretende construir la sociedad sobre un plano trazado a priori, de una manera puramente abstracta. El Socialismo ha brotado, en cuanto teoría, del estudio del proceso económico actual..." (198). Es decir, en cuanto teoría, el socialismo es consecuencia del estudio económico, pero, en cuanto práctica, es consecuencia de la actividad humana.

Por otra parte, las líneas generales que pueden trazarse de los logros a que conducirá el socialismo, las sitúa, nada más, que en una estructura económica, en el ámbito económico, en unas aspiraciones económicas, que, sólo, subsidiariamente, producen el desarrollo de la persona humana. En estos momentos, se ha dado cuenta ya de que el socialismo se dirige únicamente a la satisfacción de unas necesidades, perentorias desde el punto de vista material. Es, realmente, la interpretación materialista de la

historia, la que predomina en el socialismo, interpretación en la que Unamuno y sus ansias espirituales, no tenían nada que aportar. Así, nos dirá: "No es serio el pretender trazar de antemano el cuadro de la futura sociedad, basta con mostrar mediante el estudio del proceso económico, que caminamos a la desaparición de la renta y del interés, al desvanecimiento del valor de cambio del capital, con lo que su utilidad habrá de realizarse a un estado en que los medios de producción, las máquinas y útiles, sirvan para intensificar y aliviarnos el trabajo; pero no para mantener, sin que trabajen, a sus meros poseedores" (199).

Con el paso del tiempo, el socialismo comienza a perder importancia para Unamuno, comienza a configurarse como un apartado adyacente a otros más relevantes, e, incluso, más adelante, como contrapuesto a estos mismos. Por ello, el estudio económico quedará enmarcado en un segundo lugar, subordinado a la espiritualidad que aparece en él a partir de 1897. En consecuencia, será el hombre, de "carne y hueso" el auténtico motor de la historia y el protagonista del pensamiento unamuniano.

5.5.2.1. Las asociaciones obreras y el derecho de huelga.

Unamuno reconoce, poco a poco, la figura del trabajador como coadyuvante en la labor de llegada del socialismo. Anteriormente, veíamos que era la misma evolución lógica de la sociedad y del movimiento económico la que traía el triunfo final del socialismo.

Sin embargo, posteriormente no le bastará con que lógicamente haya de llegar su ideal, sino que debemos, según él, ayudar. ¿Cómo? Utilizando los propios medios del sistema capitalista, como, por ejemplo, el de la determinación del salario.

La determinación del salario es una clave que se enmarca dentro de la sociedad que contempla don Miguel. Conviene señalar, a este respecto, que muchas de sus observaciones no pretenden ser rigurosas ni científicas, y que, también, en muchas ocasiones, se deja arrastrar por la arbitrariedad, pero, en definitiva, son de indudable valor porque a través de ellas nos encontramos con el hombre-Unamuno.

Así, pues, para Unamuno, la determinación del salario debe comprenderse dentro de la total estructuración social. En esa estructuración, lo primordial es quién rige el poder económico, ya que éste determina asimismo las condiciones del mercado, la ley de la oferta y la demanda. El trabajo queda,

también, sometido a esta ley, y en unos términos en que el individuo se ve obligado a aceptar lo querido por el capitalista. "La urgencia, la terrible urgencia de las necesidades perentorias, es lo que introduce en el contrato de salario la ventaja del capitalista y altera la regularidad de la oferta y la demanda" (200).

Ante esta situación, que nos describe don Miguel, ¿qué recursos, qué posibilidades se le ofrecen al trabajador? Casi ninguna por sí mismo.

La única solución sería la solidaridad y ésta sólo puede tener sentido si se encuadra en la visión socialista, según Unamuno. Surgen, por lo tanto, las asociaciones obreras. El trabajador, para poder presionar, en igual medida, al capitalista, disponía de las huelgas. Sin embargo, las huelgas no daban un resultado seguro, porque el obrero se enfrentaba sólo contra el empresario, y éste siempre podría permitirse soportar una huelga, mientras que el trabajador acuciado por las necesidades familiares y sin trabajo se veía obligado a reintegrarse al mismo, dando por finalizada la huelga.

De esta forma, surgieron las Trade Unions, las asociaciones obreras, como un intento de contrarrestar la desventaja del proletariado y como cauce de reivindicaciones. "Vienen las asociaciones obreras, las "trade unions", salvan al obrero de la urgencia, le ponen con sus fondos de resistencia en disposición de esperar y se regula la ley de contrato y el salario empieza a subir regido ya real y efectivamente por la ley libre de la oferta y la demanda" (201).

Las Trade Unions tuvieron su origen en la ayuda al obrero desocupado y en la ayuda al huelguista. Su intento no fue otro que éste, según Unamuno, con lo cual las desvincula totalmente de la actividad política y del socialismo. No pretendían crear un movimiento socio-económico y político al mismo tiempo, sino auxiliar al trabajador en lucha con el capitalista. Así, "Al reducir la solidaridad obrera y las sociedades de resistencia la ley de la oferta y la demanda de trabajo a su normalidad, al asegurar la vida al socio desocupado, se ponen en condiciones de lucha, fuerzan el alza del salario y, sacando al industrial de esa estúpida apatía en que lo mismo que las leyes proteccionistas de aduanas le sumen los bajos salarios, hacen progresar la industria" (202).

Es decir, de la misma existencia de las asociaciones obreras se deriva un aliciente para la industria y un beneficio para el capitalista. Con ello, Unamuno se aparta de la "ortodoxia", porque el socialismo jamás habría

considerado la posibilidad de ayudar al "empresario-explotador" en la obtención de sus ganancias.

Por otra parte, las asociaciones obreras deben existir, según Unamuno, no sólo como auxilio, sino también como un instrumento para que el trabajador adquiriera conciencia de tal. Las asociaciones obreras contribuyen a la solidaridad entre los trabajadores todos, al aumento de la dignidad personal del trabajador, ya que es una ayuda para salir del estado de ignorancia en que le sume el capitalismo. "El primer deber de los obreros es asociarse por oficios en sociedades de resistencia, socorro mutuo y acción común, es deber para consigo mismos y sus familias, deber para con la sociedad toda, a la que así harán progresar, deber además para con sus patronos mismos, esclavos de la ruina y de la ignorancia" (203).

Sin embargo, este tema, como todos, está sujeto a una evolución posterior. El instrumento idóneo del trabajador y de sus asociaciones era la huelga. Pues bien, en un principio ésta constituye un derecho irrenunciable, pero, más tarde, matiza y diferencia entre clases de huelga cuando antes no lo hacía.

La huelga constituía para Unamuno, en los primeros momentos, 1894 y siguientes, un medio lícito. Pero, comenzado el siglo XX, y cuando se suceden en el marco de España dichas huelgas, será Unamuno una de las primeras voces que se alce contra la actuación de los huelguistas.

¿Por qué surgen las huelgas? "Las huelgas son, dígame lo que se quiera, el mejor medio de determinar el salario que el capitalista puede dar sin comprometer para ello su interés. Los huelguistas deben exigir, si discurren con seso, un aumento de salario igual por lo menos al beneficio de la riqueza que piden holgando, y el capitalista por su parte está dispuesto a ceder siempre que el aumento de salario que se le exige le inflija una pérdida permanente en sus réditos, que capitalizada al interés normal sea menor que los beneficios que con la huelga pierde..." (204).

La huelga, para ser eficaz, debe producir una pérdida considerable en los intereses del capitalista, porque si no éste jamás cedería ante el aumento salarial solicitado.

Como vemos, Unamuno, reconoce la huelga como una necesidad del trabajador, como un medio para contrarrestar las ventajas que tiene el capitalista en la determinación del salario. El trabajador, antes de la huelga, se veía obligado, por el sistema económico, a aceptar cualquier trabajo y cualquier salario. Por lo tanto, es perfectamente lícito que el trabajador

obligue, a su vez, al capitalista a aceptar la subida salarial, que, de otra forma, no se produciría.

Sin embargo, la situación en España ofrece una serie de problemas. En primer lugar, la industrialización española no era tan fuerte como la que se produjo en Europa. Apenas existían unos grandes focos industriales, como Barcelona y Bilbao, y en los demás sitios predominaba la ruralización. Ante ello, Unamuno abandona su postura esencial, para abogar por unas ciertas matizaciones. La eficacia de la huelga, como él trata de demostrar, no se consigue hudiendo la empresa. "Puede afirmarse que, en general, es tanto más eficaz una huelga en una empresa industrial cualquiera, cuanto menor sea el capital que en salarios la tal empresa vierte. En las empresas en que casi todo se hace a brazo, en que la mayor parte del capital empleado se lo llevan los salarios, un aumento en esto implica una baja tan enorme en los beneficios de la industria, que tiene que ser grandísima la pérdida que al capitalista le ocasione la huelga para que ceda. En cambio, son de más seguro éxito aquellas huelgas que hacen parar mucha y muy costosa maquinaria, y en que el aumento de salario que se pide, por grande que sea, implica poco al empresario. Porque un aumento de 10 por 100 en los salarios puede no equivaler ni a un 2 ó 3 en el capital total empleado en la industria. Y de aquí que en España sean pocos los ramos en que las huelgas puedan ser fructuosas, porque, dado nuestro atraso industrial y la baratura de los brazos las más de las industrias consumen un enorme capital en salarios" (205).

Es decir, en España la industrialización no es un fenómeno generalizado, no hay, en todas las empresas, un porcentaje alto de maquinaria. De esta forma, los beneficios se van en la paga de salarios, ya que el trabajo es manual. Una huelga en estas industrias no puede ser eficaz, y donde sí lo es en aquéllas que hacen parar una maquinaria costosa.

Además, es preciso, para la eficacia huelguística, que el obrero pueda mantenerse durante el tiempo de la huelga, gracias a las sociedades de resistencia, a las asociaciones obreras. "Otra condición para el éxito de la huelga es que cuenten los huelguistas con las reservas y fondos de resistencia suficientes para influir al capitalista en gasto que exceda a la capitalización del aumento de salarios que exijan. En la guerra es la intendencia acaso la principal; sin víveres y sin provisiones no se guerrea. De aquí lo importante que es la formación de sociedades de resistencia y la puntualidad en las cuotas..." (206).

Por otra parte, la huelga debe ser realizada en el momento justo. Unamuno se refiere con ello a que, a veces, brotan las huelgas en unas circunstancias que favorecen al capitalista. "Y hay que atender, además, a que la huelga estalle cuando conviene al obrero y no cuando conviene al capitalista..." (207).

Unamuno ha ido matizando el derecho irrenunciable de la huelga, desde un primer momento en que era válida cualquier tipo de huelga, hasta un segundo momento en que la huelga sólo tiene sentido en determinadas circunstancias y bajo determinadas condiciones. Sólo de esta forma se alcanzará la finalidad esencial: "... El progreso industrial será la aurora de la emancipación del obrero, pero es el obrero, ante todo y sobre todo, quien ha de obligar al capitalista a entrar en ese progreso. Y no es el menor acicate para ello el de las huelgas, cuando son dirigidas con arte y preparadas con ciencia" (208).

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Sobre todo fe", 13-2-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 713.
- (2). Miguel de Unamuno, "De regeneración en lo justo", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 699, 700.
- (3). Miguel de Unamuno, "Los antipoliticistas", 1910, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 491.
- (4). Miguel de Unamuno, "Un socialista más", 21-10-1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 477.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 477.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 477, 478.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 478.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 478.
- (9). Miguel de Unamuno, "Una carta de Unamuno", 18-11-1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 480.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 480, 481.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 481.
- (12). Miguel de Unamuno, "Utopías", 2-12-1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 482.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 483.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 483.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 483.
- (16). Miguel de Unamuno, "La lucha por la vida", 10-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 488.
- (17). Miguel de Unamuno, "La medida del trabajo", 24-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 498.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 499.
- (19). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 499.
- (20). Miguel de Unamuno, "Las fuerzas motrices en el movimiento socialista", 15-12-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 554.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 554.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 556.
- (23). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 556.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 556, 557.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 557.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 557, 558.
- (27). Miguel de Unamuno, "Terror al infierno", 7-3-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 583.
- (28). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 584.
- (29). Miguel de Unamuno, "El verdadero individualismo", 7-3-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 585, 586.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 586.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 585.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 586.
- (33). Pierre Vilar, "Iniciación al vocabulario del análisis histórico", Ed. Crítica, Barcelona 1980, págs. 125, 126.
- (34). Miguel de Unamuno, "Purificación del odio", 1-5-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 595.
- (35). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 596.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 596.
- (37). Miguel de Unamuno, "Signo de vida", 31-10-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 653.
- (38). Miguel de Unamuno, "Idealismo", 7-11-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 654.

- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 655.
- (40). Miguel de Unamuno, "Realismo", 14-11-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 656.
- (41). Miguel de Unamuno, "Principio y fin", 14-11 al 5-12-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 661.
- (42). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 662.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 662, 663.
- (44). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 663.
- (45). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 664.
- (46). Miguel de Unamuno, "Sobre todo fe", 13-2-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 713.
- (47). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 714.
- (48). Miguel de Unamuno, "Revista del movimiento socialista", 30-3-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 728.
- (49). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 728.
- (50). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 728.
- (51). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 728, 729.
- (52). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 731.
- (53). Miguel de Unamuno, "¡Fuera credos!", 10-4-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 734.
- (54). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 734.
- (55). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 663.
- (56). Miguel de Unamuno, "España y los españoles", 1902, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 723.
- (57). Miguel de Unamuno, "La humanidad y los vivos", 1914, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1161.
- (58). Miguel de Unamuno, "Arquitectura social", 1898, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 391.
- (59). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, pág. 391.
- (60). Miguel de Unamuno, "La res humana", 1920, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 644.
- (61). Miguel de Unamuno, "Cartas al amigo", 7-11-1933, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, págs. 1014, 1015.
- (62). Miguel de Unamuno, "Cartas al amigo", 21-12-1933, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1026.
- (63). Miguel de Unamuno, "Majaderos que no majan (Ideologías)", 1918, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1118.
- (64). Miguel de Unamuno, "De la democracia bolchevista", 1920, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1140.
- (65). Miguel de Unamuno, "Lo mayúsculo y lo minúsculo", 1920, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1151.
- (66). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 5, págs. 1152, 1153.
- (67). Miguel de Unamuno, "Un pueblo gaseoso", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1055.
- (68). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1055.
- (69). Miguel de Unamuno, "Fiesta de apertura de Curso", 1920, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1083.
- (70). Miguel de Unamuno, "A la Federación de Estudiantes de Chile", 1921, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1109.
- (71). Miguel de Unamuno, "Sobre los imponderables", 1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1395.
- (72). Miguel de Unamuno, "Sobre la bancarrota del socialismo", 1917, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1502, 1503.
- (73). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1503.

- (74). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1504.
- (75). Miguel de Unamuno, "Sobre el supuesto fracaso de la Internacional", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1545.
- (76). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1545.
- (77). Miguel de Unamuno, "Concepción idealista de la historia", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1551.
- (78). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1551.
- (79). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 1551, 1552.
- (80). Miguel de Unamuno, "La idea revolucionaria", 1919, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1587.
- (81). Miguel de Unamuno, Prólogo a la edición española de "La Historia Ilustrada de la Guerra" de G. Hanotaux, 1915, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 501.
- (82). Miguel de Unamuno, "Revolución y reacción", 29-10-1931, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 666.
- (83). Miguel de Unamuno, "Programa para un cursillo de filosofía social barata", 29-11-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 843.
- (84). Miguel de Unamuno, "¿Hambre...?", 1932, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 61-
- (85). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 61.
- (86). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 62.
- (87). Miguel de Unamuno, "Desde mi Bilbao", 6-1-1924, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 619, 620-
- (88). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 620.
- (89). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 620.
- (90). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 620.
- (91). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 620, 621.
- (92). Miguel de Unamuno, "Funcionarismo", 13-5-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 738, 739.
- (93). Elías Díaz, "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968, pág. 16.
- (94). Carlos Blanco Aguinaga, "De nuevo: El socialismo de Unamuno (1894-1897)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XVIII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, Salamanca 1968, pág. 29.
- (95). Miguel de Unamuno, "Sentido histórico", 15-5-1936, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 866.
- (96). Dolores Gómez Molleda, "Unamuno socialista (páginas inéditas de don Miguel)", Ed. Narcea, Madrid 1978, pág. 55.
- (97). Carlos Blanco Aguinaga, "El socialismo de Unamuno: 1894-1897", Revista de Occidente, nº 41, Madrid 1966, agosto.
- (98). Dolores Gómez Molleda, "El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno", Ed. Universidad de Salamanca, 1980.
- (99). Elías Díaz, "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 34.
- (100). Elías Díaz, op. cit., pág. 42.
- (101). Elías Díaz, op. cit., pág. 43.
- (102). Miguel de Unamuno, "Lo que ha de ser un Rector en España" (Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 25 de noviembre de 1914), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 311.

- (103). Miguel de Unamuno, "Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes" (Conferencia pronunciada en el Teatro Lope de Vega, de Valladolid, el día 8 de mayo de 1915), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 317.
- (104). Miguel de Unamuno, "La guerra europea y la neutralidad española" (Discurso en la Comida Anual de la Revista madrileña "España", celebrada en el Hotel Palace el 28 de enero de 1917), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 360-
- (105). Miguel de Unamuno, "Un socialista más", 24-10-1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 478.
- (106). Miguel de Unamuno, "La lucha industrial y los salarios", 6 y 13-6-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 617.
- (107). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 617.
- (108). Miguel de Unamuno, "De la democracia bolchevista", 1920, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 1139, 1140.
- (109). Miguel de Unamuno, "Otro poco de Historia", 1922, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 587.
- (110). Miguel de Unamuno, "Clases y profesiones", 21-3-1934, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 786.
- (111). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 786, 787.
- (112). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 787.
- (113). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 787.
- (114). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y socialismo", 1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 501.
- (115). Miguel de Unamuno, "La patria", 10-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 503.
- (116). Miguel de Unamuno, "El fondo del socialismo", 28-12-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 559.
- (117). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 559.
- (118). Miguel de Unamuno, "Claro", 29-2-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 581.
- (119). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 581, 582.
- (120). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 582.
- (121). Miguel de Unamuno, "El socialismo en España", 9-9-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 740.
- (122). Miguel de Unamuno, "El Primero y el 2 de mayo", 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 866.
- (123). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 867.
- (124). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 866.
- (125). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 867.
- (126). Miguel de Unamuno, "Socialismo y localismo", 28-4-1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 912.
- (127). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 663.
- (128). Miguel de Unamuno, "Sobre el supuesto fracaso de la Internacional", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1545.
- (129). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 1546, 1547.
- (130). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1547.
- (131). Miguel de Unamuno, "La medida del trabajo", 24-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 498.
- (132). Miguel de Unamuno, "Las crisis industriales", 16-11 a 14-12-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 548.
- (133). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 548.

- (134). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 548, 549.
- (135). Miguel de Unamuno, "La primera condición para un trabajo verdaderamente libre", julio de 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 624.
- (136). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 624.
- (137). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 625.
- (138). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 625.
- (139). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 626.
- (140). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 626.
- (141). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 626.
- (142). Miguel de Unamuno, "La dignidad humana", 1896, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, págs. 971, 972.
- (143). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 973.
- (144). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, págs. 973, 974.
- (145). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 974.
- (146). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 974.
- (147). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 1, pág. 975.
- (148). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 445, 446.
- (149). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 446.
- (150). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 447, 448.
- (151). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Círculo Literario de Almería el 30 de agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 129.
- (152). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Acto de Apertura del Curso 1903 a 1904 e inauguración del nuevo local de la Escuela Superior de Industrias de Béjar, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 134.
- (153). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 134.
- (154). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 448.
- (155). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 448.
- (156). Miguel de Unamuno, "La libertad radical", 1-5-1901, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 814.
- (157). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 448.
- (158). Miguel de Unamuno, "La medida del trabajo", 24-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 497.
- (159). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 497, 498.
- (160). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 498.
- (161). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 498.
- (162). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 498.
- (163). Miguel de Unamuno, "La utilidad y el valor", 11 y 18-1-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 569.
- (164). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 569.
- (165). Miguel de Unamuno, "Progreso maquinista", 20-6-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 619.
- (166). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 619.
- (167). Miguel de Unamuno, "La primera condición para un trabajo verdaderamente libre", julio de 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 623.
- (168). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 623.
- (169). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 623, 624.
- (170). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y Socialismo", 3-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 500.
- (171). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 500.

- (172). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 500.
- (173). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 500.
- (174). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 501.
- (175). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 501.
- (176). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 501.
- (177). Miguel de Unamuno, "El negocio de la guerra", 9-5-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 601.
- (178). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 602.
- (179). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 602.
- (180). Miguel de Unamuno, "Salarios altos", 20 de enero al 3 de febrero de 1900, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 793.
- (181). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 794.
- (182). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 794.
- (183). Miguel de Unamuno, "La dignidad humana", 1896, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 976.
- (184). Miguel de Unamuno, "La lucha industrial y los salarios", 6 y 13-6-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 616.
- (185). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 617.
- (186). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y Socialismo", 3-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 500.
- (187). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 502.
- (188). Miguel de Unamuno, "Las crisis industriales", 16-11 a 14-12-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 546.
- (189). Miguel de Unamuno, "Literatismo", 1-7-1898, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 759.
- (190). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 759.
- (191). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y Socialismo", 3-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 502.
- (192). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 502.
- (193). Miguel de Unamuno, "La difusión del socialismo", 24-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 509.
- (194). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 509.
- (195). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 509.
- (196). Miguel de Unamuno, "Las crisis industriales", 16-11 a 14-12-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 546.
- (197). Miguel de Unamuno, "Arquitectura social", 1898, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 392.
- (198). Miguel de Unamuno, "Experiencias utópicas", 8-8-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 640.
- (199). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 640, 641.
- (200). Miguel de Unamuno, "El contrato de salario", 25-7-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 630.
- (201). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 631.
- (202). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 631.
- (203). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 631.
- (204). Miguel de Unamuno, "Sobre las huelgas", 1-5-1899, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 780.
- (205). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 781.
- (206). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 781.
- (207). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 781, 782.
- (208). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 782.

B) LA POLARIZACION INDIVIDUAL:

CAPITULO 1. RACIONALISMO Y VITALISMO.

La antítesis entre la razón y la vida se plantea en el pensamiento de Unamuno de una forma radical y absoluta. La oposición entre ambos términos, a pesar de todos sus argumentos en favor de la vida, no queda resuelta completamente. Por un lado, para él, la vida es la única realidad y la razón constituye, precisamente, la negación de ella; pero, por otra parte, argumentos racionales afloran en algunas partes de su pensamiento.

Influye, en su consideración sobre el tema, la posición unamuniana en torno a la eterna búsqueda. La razón, para Unamuno, conduce al dogma, y éste, en todos los ámbitos, implica la negación de la vida, entendida como búsqueda de sí mismo, como reflexión sobre el anhelo sustancial, sobre lo que es vital para el hombre. "Tanto los individuos como los pueblos de espíritu perezoso -y cabe pereza espiritual con muy fecundas actividades de orden económico y de otros órdenes análogos- propenden al dogmatismo, sépanlo o no lo sepan, quieranlo o no, proponiéndose o sin proponérselo. La pereza individual huye de la posición crítica o escéptica" (1).

La razón, unamunianamente, induce al estancamiento espiritual y al abuso del dogmatismo. El vitalismo, por el contrario, adquiere, en Unamuno, caracteres de espiritualización, conduce a la esencialidad humana, y a la crítica, a la duda agónica, pero más positiva que la negación absoluta proporcionada por la razón. El vitalismo es el desenvolvimiento humano, el no ponerle cauces, para que discurra a la propia vida humana.

En el terreno filosófico su pensamiento aparece, también, claramente incardinado en el campo del vitalismo. Cabría decir, sin embargo, que su vitalismo adquiere una validez y un significado propios, como consecuencia directa de su personalidad. Podríamos, así, diferenciar el vitalismo de Ortega del unamuniano. Si el propio Ortega considera a su vitalismo como aquél que acepta únicamente a la razón como modo de conocimiento, pero, que, al mismo tiempo, concibe a la vida como el problema central de su sistema, es decir, supondría la ambivalencia, de la vida como núcleo y fundamento, y de la razón como método de conocimiento. La posición unamuniana, por el contrario, cabría asemejarla a un vitalismo equiparable al de

Bergson, ya que, igual que éste, y según las clasificaciones que del vitalismo hace el propio Ortega, rechaza la razón como modo de conocimiento y afirma la posibilidad de un conocimiento directo de la realidad, a través de la misma vida. Las diferencias entre Ortega y Unamuno se nos presentan claras. Ortega no descenderá, en consecuencia, al irracionalismo, en tanto que Unamuno se nos muestra, en ocasiones, no sólo como irracional, sino como contrarracional, basándose, para ello, en que los problemas y anhelos vitales no pueden ser interpretados ni conocidos por la razón.

De esta forma, la filosofía no es, unamunianamente, una explicación racional acerca de la vida, sino que es la misma vida la que conduce el pensamiento del autor.

Así, "La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez" (2).

Para Unamuno, la filosofía sería una respuesta a la misma vida del autor, a sus más íntimos sentimientos, a su espíritu. Para el racionalismo, por el contrario, sería el pensamiento el que vendría a dominar a la vida. El pensamiento marcaría la existencia, siguiendo el pensamiento cartesiano, que Unamuno rechaza totalmente desde la posición vitalista, o, si se quiere, espiritualista.

El vitalismo unamuniano no es un vitalismo sin más, sino que podríamos definirlo como espiritualismo, porque Don Miguel defiende no sólo la vida en contra de la razón, sino la vida interior, el espíritu del hombre. Por todo ello, los esquemas racionales no le dirán nada acerca de los íntimos sentimientos de la persona, del hombre. La razón se convierte en enemiga del espíritu, de la vida verdadera. "Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional, que la razón construye sobre irracionalidades..." (3).

La realidad vital se transforma en irracional, desde el punto de vista unamuniano. La importancia de esta visión viene proporcionada por el mismo

objeto de la filosofía. "... Pero así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía que uno haya de abrazar tiene otra finalidad extrínseca, se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que allí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia. ¿Pero afrontan todos esa contradicción?" (4).

Es decir, según Unamuno, se plantea, para el hombre, una disyuntiva entre la razón y la vida, entre la razón y los sentimientos. Ambos términos vienen establecidos con relación al objeto de la filosofía, a una explicación o una actitud frente al mundo y a la vida. La oposición entre vitalismo y racionalismo resurge nuevamente, adquiriendo en Unamuno el sentido de una profunda contradicción. Cada uno desgarra al otro, no pudiendo llegar a una síntesis salvadora, ni deshacer la antítesis.

La filosofía es, en suma, el resultado, visto unamunianamente, de la vida de un hombre, de su vida entera, incluyendo su destino final, y no el resultado de su pensamiento puro, de su razón pura. "... La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre" (5).

La filosofía es filosofía del hombre que la realiza, porque no se puede dar separadamente el pensamiento de la vida. La filosofía es la solución visceral, dada por el ser humano, ante la realidad que le rodea. Es una respuesta volitiva más que intelectual. "... y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego..." (6).

La raíz del pensamiento unamuniano es, pues, la vida, pero no la pasajera, sino la sustancial. La antítesis entre razón y vida constituye, de esta forma, algo esencial en su pensamiento, porque la simple elección entre una u otra es una elección condicionante para su existir, para su final destino, para su último "por qué". El hombre es el ser, del que depende el pensar. Y a este esquema claro y sencillo se reconduce Unamuno.

El intelecto y la voluntad, el conocimiento y el vivir.

Lo prioritario es la propia vida del hombre, pero ya hemos destacado que se trata de una vida sustancial, una vida enderezada al anhelo final y eterno. "... Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso haya entre ellas una tal oposición, que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida" (7).

La razón niega a la vida y la vida rechaza los caminos de la razón. Si la razón no nos da la esperanza y el íntimo anhelo vital, si desprecia y niega la vida, debemos, según Unamuno, a nuestra vez, negar a la razón para poder vivir, y no vivir aparencialmente, sino sustancialmente.

Pero es que, además, la oposición entre razón y vida llega a traslucirse, en ocasiones, como la oposición entre la razón y la fe. La vida tiene un íntimo anhelo que es el de la inmortalidad, y este anhelo se nos revela por la misma voluntad de eternizarnos, de tal forma que la vida se convierte en el solo intento de dar consistencia sustancial a ese anhelo, y la razón se empeña en la negación del mismo. Así, pues, podríamos llegar a la conclusión de que la antítesis entre racionalismo y vitalismo no es sino una de las caras de la antítesis entre razón y fe. "Toda posición de acuerdo y armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. La trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta, haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón, obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y esta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión" (8).

Es tanta la importancia del anhelo vital que, en síntesis, constituye el punto en torno al cual se disocian la razón y la vida. Y no sólo se disocian, sino que dan lugar a diferentes caminos. Uno, el de la historia de la filosofía, y otro, el de la historia de la religión. Todo ello nos lleva, inevitablemente, a apreciar en el pensamiento unamuniano una primera crítica con respecto a la filosofía. Entiende que, salvo excepciones caracterizadas por el irracionalismo, la filosofía no nos ha dado la medida ni el sentimiento del hombre que la formulaba. La filosofía, propende, según Unamuno, hacia construcciones racionalistas, hacia demostraciones racionales que no nos muestran al hombre de carne y hueso, que no nos demuestran la inmortalidad, ni tampoco la simple existencia del anhelo de ella.

La historia de la religión, por el contrario, es la historia de la inmortalidad, del anhelo de eternidad, del anhelo vital.

Por lo tanto, filosofía y religión, son los caminos a que condujeron el racionalismo y el vitalismo. Afirmar la razón es negar la vida y, con ella, la inmortalidad. De esta forma, los extremos del racionalismo y del vitalismo convergen en cuanto al único problema, negándolo o afirmándolo. Racionalismo y vitalismo se transforman, por derivación, en racionalismo y fe.

Otra consecuencia importante es que la vida, el vitalismo unamuniano, supone, también, una subjetivización del mundo, una personalización del universo, una interiorización. En tanto, el racionalismo, para el propio Unamuno, implica una objetivización. Así, pues, la lucha entre razón y vida deriva, nuevamente, hacia una segunda antítesis, la existente entre subjetivización y objetivización. "Y este proceso de personalización o de subjetivización de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de ésta contra aquélla..." (9).

La personalización del universo es otro de los términos que inciden en el vitalismo y que lo informan, según los planteamientos unamunianos. No basta con afirmar que, dentro del interior del individuo, el pensamiento se adecúa a los sentimientos, a la voluntad y al anhelo vital, sino que, además, para Unamuno, el exterior del individuo es visto y explicado a la luz de las vivencias íntimas y del pensamiento consiguiente. "El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo..." (10).

Sin embargo, a pesar del vitalismo, tal antítesis no llegará a una síntesis. Jamás se producirá, en Unamuno, la anegación total y absoluta de uno de los dos términos en el otro. La duda jamás podrá desaparecer.

Unamuno se encuentra con que hay una realidad que es antirracional, como él mismo ha repetido en muchas ocasiones. Pero, si esta realidad es inaccesible a los caminos de la razón, el problema sería cómo llegar a ella. El desenvolvimiento del vitalismo, unamunianamente, nos conduce, de la misma forma que la razón, a negar la realidad. El planteamiento es el siguiente: "¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón,

y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?" (11).

Es decir, la razón niega la realidad. Según Unamuno, la realidad es irracional o antirracional, pero esta afirmación no puede llevarle a negar que es la razón quien proporciona el conocimiento. Ya no le basta con anhelar, sino que precisa conocer. Su vitalismo no ha podido llevarle a una superación total del racionalismo. Y, por otra parte, llega un momento en que no sabe si el anhelo vital es real, no sabe si este anhelo existe y si existe él, Unamuno, como persona.

La negación, a ultranza, de la razón conduce al irracionalismo. Por lo tanto, necesita Unamuno de la lucha entre los dos extremos, no de la aniquilación del uno por el otro, porque en la aniquilación siente disolverse su razón personal, su propio sentimiento y pensamiento en torno a la realidad. "Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida, quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad..." (12).

Y, además, la antítesis, necesaria, entre racionalismo y vitalismo es, también, dilema entre la objetivización de la persona o la subjetivización del universo. A través de esta nueva oposición, se plantea la posibilidad de llegar a la personalización suprema. "... los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona. Los unos estudian el universo para arrancarle sus secretos; los otros rezan a la Conciencia del universo, tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que no es morir, y demostración de lo que no ven" (13).

El racionalismo, por su método característico, según Unamuno, llega a las máximas definiciones, a la máxima objetivización del individuo, buscando en el orden lógico y racional del universo, la demostración del fundamento de la existencia humana o la imposibilidad de lograr esa demostración.

El vitalismo, por el contrario, no se dirige al universo, sino al interior de la persona, al descubrimiento de sus más íntimos anhelos y aspiraciones, al máximo perfeccionamiento de la individualidad, al logro absoluto de la personalidad, y, por él, a la personalización del Universo y de Dios mismo.

Cabe decir, a este respecto, que la filosofía unamuniana se engarza,

dentro de los márgenes del vitalismo, no sólo en cuanto al anhelo vital, sino también en los demás aspectos, que le vienen proporcionados por su propia vida, como condición interna de su pensamiento. "Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas en general no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos. El hombre que no sabe en rigor por qué hace lo que hace y no otra cosa, siente la necesidad de darse cuenta de su razón de obrar, y la forja. Los que creemos móviles de nuestra conducta no suelen ser sino pretextos..."

..." (14).

Es la actitud vital del hombre la que le lleva a explicar racionalmente su conducta. Es la vida la que antecede al pensamiento explicativo de ella. Es la conducta la condición esencial de la doctrina. "Es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría..."

..." (15).

Unamuno se ve limitado por dos cuestiones: la imposibilidad de una síntesis final y el irracionalismo consiguiente.

A este respecto, Jesús-Antonio Collado, esboza claramente la antítesis unamuniana entre la razón y la vida y la imposibilidad de una síntesis: "En suma: entre lo racional y lo vital se da una antítesis. Esta antítesis es irreductible a síntesis, en cuanto realidad racional de hecho; la imaginación sí que puede soñar la síntesis, la reconciliación de la conciencia universal; mas la condición ineludible de la existencia concreta es la antítesis entre la vida y la razón, el antagonismo..." (16).

Para Collado, como para nosotros, la importancia de dar una satisfacción al anhelo de eternidad y la imposibilidad de lograrla por el camino de la razón, le hacen a Unamuno desembocar en el más absoluto irracionalismo. La razón termina por enfrentarse, no sólo con ese anhelo, sino con la misma vida, pues, sin él, la vida humana carece de sentido. Las afirmaciones de Collado a este respecto son extensas y acertadas, destacando el fatalismo inmerso en el pensamiento unamuniano.

Pero, además, tenemos que resaltar cómo, para Unamuno, el racionalismo crea otro problema esencial: el conceptualismo, la esclavización del hombre

por el concepto. De unos conceptos determinados no puede deducirse la vida propia y total del hombre y sí, al contrario. "Pero hay algo más grave aún y que se debe a esa trínca de pecados capitales, y es el conceptualismo. Preciso es que, para entendernos, os diga que llamo así, y estaría mejor llamarlo intelectualismo, si este nombre no hubiera sido ya desquiciado; llamo así a la doctrina de los que creen o fingen creer en la doctrina de los conceptos, sean tradicionales o nuevos, heredados o ganados, de meros conceptos, de ideas recibidas y hechas, y que aseguran no deben rechazar ningún entendimiento sano. Es la doctrina que enseña que la admisión o la repulsa de tal o cual concepto abstracto determina nuestra vida moral o nuestra salud perdurable" (17).

Unamuno rechaza, absolutamente, el conceptualismo. Considera que éste hipoteca la vida del hombre al pensamiento lógico y racional. El problema, es, en definitiva, la clasificación apriorística de la vida, el basarse, para su ulterior calificación, en métodos, perfectamente lógicos y racionales, pero carentes de sentido, unamunianamente, para la verdadera finalidad humana.

Así, "... Y respondo: "me predico a mí mismo; predico al hombre, trato de desgarrarme el pecho y mostrároslo por dentro, y deciros: ¡éste es el hombre! Haced todos lo mismo, y habrá muerto la esclavizadora dominación del concepto..." (18).

Digamos que el racionalismo y el vitalismo aparecen en Unamuno como consecuencia de la existencia del anhelo vital, como consecuencia de la dialéctica razón-fe, que, a continuación, examinamos.

1.1. Razón y fe en el pensamiento de Unamuno.

Dentro de la oposición mencionada es importante conocer su pensamiento en torno a Dios. La razón, para Unamuno, supondrá, en sí misma, la negación de Dios, y la vida, su afirmación. Este planteamiento de Unamuno le conducirá a una situación agónica, difícilmente insoslayable, ya que no podrá lograr, ni querrá tampoco, la síntesis entre los dos términos.

La razón no le puede llevar a Dios, como él mismo nos manifiesta: "... Y se dijo: "Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logía*; no sirven raciocinios para llegar a

Dios"... (19).

¿Por qué la negación de la razón? Porque Unamuno llevó en sí el método lógico, intentando racionalizar su fe, en su etapa adolescente. Este intento le condujo, radicalmente, a la pérdida de la fe y de la esperanza en la eternidad. Cuando se produce la crisis de 1897 aparece, nuevamente, una necesidad que ya no desaparecerá de su vida; la de creer, y, al mismo tiempo, dudar, para poder ser y permanecer en su ser. De ahí, también, la necesidad de anudar al ser propio con otro ser, superior, en que descansar de la agonía, y este Ser no era otro que Dios. Por ello la negación del racionalismo, no sólo como método de vida y de conocimiento, sino como camino para el destino final.

Rechazará sistemáticamente el racionalismo teológico. Las formas lógicas conducen a la negación tajante de la existencia de Dios. "... Todo aquel racionalismo teológico se había venido a tierra en su espíritu con estrépito interior, aunque no trascendiera, destrozando no pocas tiernas flores del alma en su derrumbe y cubriendo el suelo de estériles escombros. Sacudidas cordiales, terremotos del espíritu, lo descombraron, y surgió en él por otro modo, por modo que los intelectuales no conocen, una fe que venía del Espíritu de Dios. Porque nadie conoció lo de Dios, sino el Espíritu de Dios" (20).

El problema de Dios se conecta con el problema esencial, para Unamuno. La razón constituye justamente la antítesis de la vida, porque en el ámbito del problema esencial, la vida se identifica con la Verdad, pero con una Verdad que sólo se alcanza con la búsqueda continua, con la lucha incesante con el misterio. "Y bien se me dirá: "¿Cuál es tu religión?". Y yo responderé: "Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aún a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible -o Inconoscible, como escriben los pedantes-, ni con aquello otro "de aquí no pasarás". Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible" (21).

El racionalismo no da idea acerca de la existencia de Dios: "Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales -la ontológica, la cosmológica, la ética, etc., etc.- de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen

razones basadas en paralogismo y peticiones de principio..." (22).

La razón es, en Unamuno, la más lograda antítesis de la existencia de Dios. Por otra parte, para Unamuno, el problema no consiste en demostrar la existencia de Dios, sino en poder alcanzar la eternidad. A esta finalidad aparecería subordinada la misma Divinidad. Así, el problema no puede reducirse a un racionalismo lógico, sino a dar consistencia al propio ser humano, a la propia vida humana y a su anhelo de persistir.

De esta forma, llegamos al planteamiento verdaderamente esencial que es el de la dialéctica razón y fe, del cual el problema de Dios era una mera consecuencia.

Para Unamuno, la posición mantenida por el entorno del momento no coincide, en absoluto, con su propia posición sobre el tema. La antítesis razón y fe no es sostenida por ningún campo en el que Unamuno pueda ser incluido. Los que se dicen católicos y los que se dicen anti-católicos se sitúan en el ámbito de la razón. "... Concretando los términos, y con relación a su propia patria, se encontraba con intelectuales católicos e intelectuales no católicos, que de hecho resultaban anticatólicos. Luchaban entre sí estos dos bandos; mas como para luchar hay que asentarse en un mismo suelo, luchaban sobre el mismo suelo. No cabe lucha entre un pez que no sale de las honduras del mar y un ave que no baja de las alturas del cielo. Esos dos bandos luchan, dándose cara, es decir, mirando, los unos a un lado y los otros al otro, pero en el mismo terreno, sobre el mismo plano de la intelectualidad. Y ¡ay del que les dirija su voz, o desde arriba o desde abajo de ellos, de fuera de su plano, del suelo de la espiritualidad o del suelo de la carnalidad! Unense unos y otros en reputarlo loco o bruto" (23).

Estas dos posiciones constituyen, para Unamuno, una única posición, porque ambas tienden a examinar el único problema desde la visión racionalista.

De esta forma, el racionalismo y el vitalismo se diluyen bajo la visión de un nuevo planteamiento, el de razón y fe. El pensamiento unamuniano se encuentra predeterminado por aquello que es esencial para Unamuno como individuo, como persona. La creencia en Dios y el anhelo esencial, según él, deben fundamentarse fideísticamente y no racionalmente: "Unos y otros lo enfilan del mismo lado: unos ven en la religión instituto social al servicio del orden, y los otros, instituto social al servicio del despotismo; unos buscan sus pruebas lógicas externas y otros rebaten estas pruebas.

¡Abogados, y nada más que abogados, estos y aquellos! Para unos y para otros se trata de una institución social, de algo que se apoya en autoridades y en evidencias o inevidencias externas, de algo lógico o ilógico. Es lo que llaman la lucha entre la razón y la fe, aunque tal fe no sea sino creencia..." (24).

El racionalismo vuelve a ser negado por Unamuno, en base a que nada dice acerca del anhelo vital. Es cosa de corazón, es algo concerniente a la vida esencial y que, por lo tanto, no puede ser encerrado dentro de los estrechos márgenes racionales. "Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidades mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en El, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón" (25).

Guillermo Fraile ha puesto de relieve cómo la pérdida, en la adolescencia, de la fe, condujo a Unamuno a posiciones extremas. Su posterior crisis religiosa le conducen a una espiritualización. Sin embargo, ésta no le lleva a enmarcarse dentro de ningún dogmatismo oficial. El Dios de Unamuno y su fe son consecuencia del individuo, del hombre-Unamuno. "...para ir consolidando una actitud personal, que al fin queda reducida a salvar de aquel naufragio poco más que su aspiración a la supervivencia personal y a la existencia de Dios, aceptado, no por vía racional, sino sentimental, como única garantía de aquélla..." (26).

La espiritualización le sirve de fundamento sobre el que sustentar el anhelo de eternidad, pero, como señala Fraile, no puede lograr superar la antítesis razón-fe: "Toda su vida fue una agonía, en el sentido griego de combate, una lucha sin tregua ni descanso entre el agnosticismo y el escepticismo de su razón, que negaba o era incapaz de demostrarle la existencia de Dios y la pervivencia de su ser individual, y el fideísmo, el sentimentalismo en que se refugiaba para afirmarlas. Es la contradicción entre la lógica y la biótica o la cardíaca..." (27).

El intentar racionalizar la fe o convertir la razón en una creencia es una síntesis imposible de conseguir, desde la visión unamuniana. Se necesita del mantenimiento de los dos extremos, pero no de la conjunción de ambos. "... Aquí está en efecto el terrible peligro: en creer demasiado. ¡Aunque no! El terrible peligro está en otra parte, y es en querer creer

con la razón y no con la vida" (28).

Don Miguel va, poco a poco, enmarcándose en el irracionalismo, aunque sólo a la hora de contemplar este problema esencial. La espiritualización a que tendía, desde un primer momento, comienza a cobrar sus exigencias, de forma que Unamuno irá modificando su pensamiento alrededor de ella. Así, el racionalismo que siempre había sido denostado por Unamuno, será rechazado totalmente, por cuanto suponía la negación de lo que le era esencial para ser individualmente, y no meramente para vivir. "La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida. No sirve querer forzarse a reconocer sobre-racional lo que claramente se nos aparece contra-racional..." (29).

Unamuno rechaza la razón porque, en su opinión, ésta conduce al nihilismo, pero no se da cuenta de que su posición también conduce a una nada agónica, al intento de ser y serlo eternamente que no se puede alcanzar totalmente. Unamuno camina hacia la posición que rechazaba. A él le basta con afirmar que la razón es enemiga de la vida. Al no poder llegar a la síntesis, dedicará todo su énfasis en afirmar el vitalismo, la espiritualización, para negar cuanto se aparta de su pensamiento. En rigor, el dogmatismo, aunque de otro signo, tan denostado por él. "... Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida" (30).

La visión de la dialéctica razón y vida, entendida, ahora, como razón y fe, da lugar a nuevas consecuencias: la razón niega la simple existencia vital de la persona. El ser humano, para don Miguel, tendría que tener una última finalidad, un último "por qué" sobre el que basar la propia vida, y si la razón no nos da idea, ni sentimiento, acerca de esa finalidad, vendría, indirectamente, a negar al ser humano, a la personalidad sustancial, y no sólo aparential, de éste. Por todo ello, la consideración de la razón como enemiga de la vida. A pesar de la argumentación unamuniana, y con el fin de evitar la síntesis, afirma Unamuno la necesidad de que la fe sea negada por la razón y así poder cobrar nueva savia. "... Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irra-

cional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación" (31).

El problema importante es que el problema esencial, el sentimiento vital unamuniano, queda, según él, enturbiado por la razón, e incluso sin esperanza clara de encontrar consistencia alguna en los caminos proporcionados por la razón. Pero, con ello, tampoco se logra dar finalidad al universo. Es decir, el universo no puede consistir, para Unamuno, en una mera explicación racional y lógica si se está eludiendo deliberadamente el problema de la finalidad, y si, por otra parte, se pretende resolver esta finalidad, ésta tampoco se explica racionalmente. El racionalismo no halla solución, en tanto que el vitalismo, unamunianamente, se reduce a una total identificación con el anhelo de eternidad. "Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere menester, hasta contra ella" (32).

Sin embargo, el prurito de intelectual, que reside en el fondo de su interior, hace que el mismo Unamuno se ría de su necesidad de creer: "... Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón que se burla de mi fe y la desprecia" (33).

En definitiva, el tema del racionalismo y del vitalismo nos conducen a un examen introspectivo del mismo Unamuno, a un examen interiorizado de aquello que constituye el fundamento de su ser, a una subjetivización que él mismo reconoce y que le es precisa para seguir siendo. "Sí, sí, ¿cómo no ha de sonreír mi razón de estas construcciones pseudo-filosóficas, pretendidas místicas, dilettantescas, en que hay de todo menos paciente estudio, objetividad y método... científico?..." (34).

Por último, cabría señalar que la dialéctica analizada nos dará la clave de la posición filosófico-jurídica unamuniana, en la que primará la voluntad de ser por encima del entender cómo es; la vida por encima de la razón, y en que todo aparecerá subordinado a la vida sustancial.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Mi religión", 1907, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 255.
- (2). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 262.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 264.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 271.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 280.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 281.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 284.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 341.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 359.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 362.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 366.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 366.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 392.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 438, 439.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 440.
- (16). Jesús-Antonio Collado. "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962, pág. 281.
- (17). Miguel de Unamuno, "Discurso en los Juegos Florales de Almería, el 27 de agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 112.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 115.
- (19). Miguel de Unamuno, "Intelectualidad y espiritualidad", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 199.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 199.
- (21). Miguel de Unamuno, "Mi religión", 1907, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 256.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 257.
- (23). Miguel de Unamuno, "Intelectualidad y espiritualidad", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 201.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 202.
- (25). Miguel de Unamuno, "Mi religión", 1907, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 257.
- (26). Guillermo Fraile O.P., "Historia de la Filosofía española desde la Ilustración", Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1972, pág. 208.
- (27). Guillermo Fraile O.P., op. cit., pág. 202.
- (28). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 315.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 315.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 323.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 339.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 437.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 466.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 466.

CAPITULO 2. INDIVIDUO Y PERSONA.

Cabría decir cómo, desde un primer momento, considera Unamuno que el individuo es el centro del Universo. El sujeto de su filosofía es el hombre de carne y hueso. "Y este hombre concreto de carne y hueso es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos" (1).

Partiendo de esta consideración, es fácil deducir la importancia que tiene el concepto de individuo en el pensamiento de Unamuno, un concepto que no se da separadamente del resto de los temas que trata. La relación individuo-persona aparece contemplada también por don Miguel, de tal forma que es el individuo quien proporciona la base sobre la que establecer la personalidad. Pero, ¿qué es el individuo? "Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito..." (2).

Vemos cómo, dentro del mismo concepto de individuo, diferencia entre el cuerpo y el espíritu del individuo. Ambos precisan de una unidad y de una continuidad, y por el conjunto de estas dos características se da la individualidad. Lo que caracteriza al individuo, al hombre de carne y hueso, es la armonización que presenta en sí mismo y la continuidad de su propio ser. Pero, esto también le une a los demás individuos. Según Unamuno, cuanto más se diferencia un individuo, tanto más se asemeja y se une al resto de los demás. Estas cuestiones, de alguna forma nos llevan a enlazar la concepción del individuo y de la personalidad con el espiritualismo unamuniano. Dentro del mismo individuo, hemos visto ya, la presencia, por decirlo así, de su cuerpo y de su espíritu. Si se pretende ser en cuerpo, también se pretende ser en espíritu, y es tanto más importante, para el hombre, alcanzar la continuidad en éste como en aquél.

¿Qué es lo que le confiere a un individuo su personalidad, según Unamuno? Precisamente, la característica de la continuidad, entendida en el tiempo. Pero una continuidad que se manifiesta en el espíritu del individuo. Por ello, podemos decir, que el individuo, en el pensamiento unamuniano, implica una continuidad en el tiempo, pero continuidad material: el tener y el estar. La personalidad, por el contrario sería el "ser" en el sentido

espiritual. Esta división entre materia y espíritu armoniza, perfectamente, con la diferenciación unamuniana entre el mundo material y el mundo espiritual o sustancial.

La persona es un paso adelante con respecto al individuo. La persona implica una continuación del propio yo en el tiempo, la continuación de una serie inacabable de "yos". Pero la personalidad implica, también, la conciencia de ser individuo. "... Es la conciencia de sí mismo, el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior. Del posesivo sale el personal" (3).

De esta forma, cabría decir que el individuo es la base sobre la que se sustenta y se crea la personalidad, pero también habría que reseñar que, en Unamuno, el ser individuo no implica, necesariamente, el logro de la personalidad. El individuo que toma conciencia de su propio yo, de su ser real y concreto, forma su personalidad, y ésta une los sucesivos "yos" que en el tiempo ha sido el individuo. La personalidad es la continuidad conmigo mismo. "... el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir" (4).

La personalidad, de que nos habla Unamuno, se enlaza con su espiritualismo. En rigor, el desarrollo del espiritualismo unamuniano es desarrollo de su concepción de la personalidad, examinándola a la luz de otras visiones, como la del "sentimiento trágico de la vida".

Unamuno ha partido del individuo, para caminar a una defensa de la personalidad, a un deseo de profundizar en el espíritu del individuo, puesto que, realmente, la personalidad es su espíritu, en tanto que la misma denominación de individuo nos da el aspecto material de éste.

La noción de personalidad es, simplificándola, la noción de tener conciencia de ser y, al mismo tiempo, deseo de continuar con el ser consciente. "... Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y engarzar en la continuidad de él; en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar y sentir, y pueda a la vez enlazarse a sus recuerdos. Ni

a un hombre, ni a un pueblo -que es, en cierto sentido, un hombre también- se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad" (5).

Unamuno nos ha ido introduciendo, poco a poco, en dos conceptos claves: la conciencia y la espiritualidad. Ambos serán examinados en su momento, pero lo que nos interesa advertir es la importancia que tienen en su pensamiento, de forma que condicionan cada uno de los temas que trata, y en especial el que nos ocupa.

Así, la personalidad como continuidad espiritual que es del individuo, implica una armonía del individuo mismo en su interior. La introducción de cualquier cambio que rompa con esta armonía -lo que nos da una idea de la relevancia de la personalidad en su pensamiento- supondría una ruptura de la individualidad. "Todo lo que en mí aspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por tanto, a destruirse..." (6).

Sin embargo, todas las referencias unamunianas a la personalidad, no suponen un desprecio del individuo. La defensa de la personalidad, en Unamuno, es defensa del individualismo. Pero se trata de la defensa del verdadero individualismo, de defender a ese hombre real, de carne y hueso, de defender al hombre que ha alcanzado la conciencia de sí mismo. No es la defensa de una simple vida pasajera, sino de la propia conciencia humana. "Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo -que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre-, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia..." (7).

Es decir, configura la individualidad como una base, un sustento, sobre el que apoyar la personalidad. Al mismo tiempo, ésta es, también, otra manera de afirmar la individualidad. Pero, puede darse el caso de que exista una oposición entre el individuo y la persona, una oposición entre la vida material y la vida espiritual. "Debo aquí advertir una vez más como opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a otra. La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente y la personalidad el contenido, o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí -y que es de una cierta manera todo el universo-, y mi individualidad es

mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito" (8).

De esta forma, la personalidad se sitúa en un cierto nivel prevalente, con respecto a la individualidad. El individuo es la base de la personalidad. El individuo es la exterioridad, en tanto que la personalidad es la interioridad. Y, por lo tanto, el más completo desarrollo de la personalidad implicaría el perfeccionamiento de la espiritualidad, la subordinación de la individualidad a esa finalidad esencial.

De la relación individuo-persona deduce Unamuno, una vez más, la solidaridad y la unión entre los hombres, sólo que, en esta ocasión, es el sedimento espiritual lo que logra la unión. "... Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanta más personalidad tiene uno, cuanta mayor riqueza interior, cuanta más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás..." (9).

Nuevamente, es el espíritu unamuniano el que nos da la medida de sus concepciones, y el que hace que la personalidad se dirija a un fin sustancial. La individualidad se basa en la mera existencia del ser, pero la personalidad requiere algo más, no puede sustentarse simplemente sobre la mera existencia. La personalidad camina, de esta forma, en Unamuno, al logro de la conciencia y del fin espiritual, de la eternidad. Es un pensamiento teleológico, finalístico, en el que todo se engarza, apriorísticamente, hacia la clave unamuniana, hacia la eternidad, y, por ella, a la diferenciación entre los dos mundos, el aparential y el sustancial. "... Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia" (10).

Hay quien vive, como individuo, sin haber forjado su personalidad. Este individuo carece de espiritualidad, porque ha sido incapaz de descubrir en sí mismo una finalidad, ha sido incapaz de forjar su conciencia, porque ésta sólo se logra teleológicamente.

Pero, ¿cómo se pasa del individuo a la persona? Si tenemos en cuenta su "concientización" la única respuesta válida sería: a través del dolor. "El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?" (11).

La personalidad radica en el dolor, a través del cual se logra la conciencia. La espiritualización del individuo sólo es posible mediante

el propio dolor de existir, que es, precisamente, aquello que nos une y nos identifica con los demás individuos. El dolor nos descubre la solidaridad universal, y este dolor, tal y como lo siente el mismo Unamuno, es la necesidad de perpetuarnos. De la misma forma que el instinto de conservación es la raíz del individuo, el ansia de eternidad constituye la raíz de la personalidad. "El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo, a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud..." (12).

La individualidad consistía, según Unamuno, en la conservación del mismo individuo, en asegurar, materialmente, su existencia. Pero la personalidad busca una finalidad. Una vez que nacemos al dolor, por la conciencia de la finitud del propio ser, se despierta y nace en nosotros la persona, el dolor y anhelo de eternizarnos. Eternidad que es algo más que una simple construcción teórica; supera la propia concepción para plantearse vitalmente, respondiendo a las aspiraciones vitales de Unamuno.

La personalidad es claro que, para el mismo don Miguel, es la manifestación del anhelo eterno. "... Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además, a invadir a todos los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlos todos en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad..." (13).

El individuo personalizado es lo más universal que cabe, siguiendo el pensamiento unamuniano. La individualidad alcanza su máxima expresión en la personalidad, ya que ésta tiende al todo, al infinito, a concebir, en sí misma, a todos y a Dios, que es el Todo. La carencia de individualidad absoluta, la absoluta indiferenciación, es la absoluta carencia de personalidad, de conciencia de ser. "... Quiere el máximo de individualidad con el máximo de personalidad; aspira a que el universo sea él, a Dios" (14).

El tema del individuo y de la persona no es, nada más, que un tema utilizado por Unamuno en función de dar satisfacción a sus anhelos personales.

Por un lado, el instinto de conservarse y, por otro, una vez satisfecho éste, el instinto de perpetuarse. "... El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica es el fundamento de

la sociedad humana..." (15).

La personalidad es, pues, unamunianamente, el intento de vivir indefinidamente, en el tiempo y en el espacio. Su diferenciación con la individualidad es otra de las facetas del tema vida material y vida sustancial, es otra de las expresiones que cobra el "sentimiento trágico de la vida".

Hemos pasado de la personalidad al anhelo por persistir eternamente, y es que, en rigor, no se trata de cosas distintas. Desde el principio, ha unido la personalidad con la conciencia del ser y esta conciencia anhela ser siempre. La personalidad lo manifestará a través de dos formas: la eternización en los demás y la eternización en el propio ser. "... Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo limitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!" (16).

Pero, además, la personalidad da como resultado otro individuo, un ser consciente de sí mismo y, al mismo tiempo, consciente de los demás. La conciencia personal es necesaria para el fundamento de una nueva individualidad. De esta forma, nos encontramos con un pensamiento en círculo inacabable, en continua interrelación. "... El conjunto de todos estos mundos, el universo mental, forma la conciencia, de cuyas entrañas arranca el rumor de la continuidad; el hondo sentimiento de nuestra personalidad. En lo hondo, el reino del silencio vivo, la entraña de la conciencia; en lo alto, la resultante en formación, el yo conciente, la idea que tenemos de nosotros mismos" (17).

La personalidad se desenvuelve, en Unamuno, hacia los terrenos de una idealidad. Unamuno no contento con la realidad que se encuentra, con una realidad en la que todo se sacrifica a la vida material, al diferenciarse individualmente, busca modificarla a través de la espiritualización. Pretende, no sólo perpetuarse él mismo, sino también lograr la eternización del conjunto de la Humanidad. Unamuno, que ha sido tachado, en muchas ocasiones, de individualista, es, justamente, quien, de manera más certera, realiza la defensa de los demás, porque, para ello, parte del hombre real, del verdadero.

El individuo logra su personalidad y, con ella, su diferenciación material, pero, espiritualmente, se une, de esta forma, con los demás,

en conciencia. "... Y el hombre interior -mejor acaso: íntimo- que ando buscando, cual nuevo Diógenes, no es el de la calle -el consabido hombre de la calle- ni el de su casa, sino el de a sus solas. El hombre de la calle o el de la ciudad, el ciudadano, propiamente el lector, el de partido, es el político, de polis, ciudad; pero el otro, el interior, el de a sus solas, es el individuo del mundo -cosmos-, es el cósmico. Es el universal. El universal y el individual a la vez, el entero y no de partido" (18).

La interioridad contrapuesta a la exterioridad, y dentro de ésta, todas las manifestaciones humanas que no se dirijan al fin esencial unamuniano. Así, pues, dentro de la vida aparential quedaría comprendido el mismo Derecho. Sólo la espiritualidad nos individualiza en nuestro propio yo consciente y nos da la medida de la vida sustancial. De ahí, el rechazo unamuniano de las expresiones, que él entiende, aparentiales. La personalidad individualiza y universaliza. La personalidad satisface, también, otra de las ansias unamunianas: la unión solidaria y humana. "Hay gentes que con marcadísima individualidad carecen casi en absoluto de personalidad propia. Llamo individualidad a lo que podría decirse el continente, y personalidad al contenido espiritual. Hombres hay que se separan de los demás muy fuertemente, viven como encerrados dentro de una ostra, corteza o caparazón recio, pero estando vacíos por dentro, y otros, por el contrario, que no separándose de los demás, sino por leve membrana, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis, están llenos de un riquísimo y variado contenido. Con frecuencia me encuentro con gentes que me hacen el efecto de ánforas de recio y espeso casco, pero vacías, sin carácter alguno, sin personalidad. Todas son iguales" (19).

Si, según Unamuno, los hombres se unieran espiritualmente, existiría verdaderamente sociabilidad. Pero los hombres se asocian materialmente, se unen individuos y no personas. Por eso las caras externas de esa asociación humana no podrán jamás ser comprendidas por Unamuno. "No hay verdadera sociabilidad, y no la hay porque no se asocian y compenetran personas, sino individuos..." (20).

De esta forma, sólo es posible construir una verdadera comunicación a la luz de la interioridad, a la luz de la espiritualización que proporciona la personalidad. "... El alma debe llevarse desnuda, pero no abierta en canal. El que no guarda su secreto, secreto que le perfumará el alma, difícilmente puede conservar incolume el núcleo de la personalidad" (21).

Pero, además, la personalidad no se fundamenta exclusivamente en una

decisión individual, no se basa solamente en el interior del individuo, sino que se nutre, también, del ambiente que rodea a este mismo individuo. En la fecunda espiritualización ambiental puede el individuo encontrar un sentido para su existencia humana, llegar a la conciencia de sí, y, por ella, llegar al encuentro espiritual con los demás. "Donde se tiende a la vida intensa de inquietudes hondas, de idealismo, se enriquece la personalidad, tanto la de los individuos como la de los pueblos. Y adquieren personalidad tomándola de todo lo que les rodea, y se hacen, por trabajo, profundamente originales" (22).

Pero, además, unamunianamente, la personalidad no es sólo sustancial para el mismo individuo, sino también para los demás y para el conjunto de toda la Humanidad. La personalidad, en Unamuno, implica, de por sí, el avance, espiritual de la Humanidad. "... Hay pocos, muy pocos, que sientan su propia personalidad y que la sientan como algo sagrado y de que son deudores a los demás. Un hombre es tan grande, más grande que una idea, porque es una idea viva. El que cultiva celosamente su propia personalidad, y pelea por ella, cultiva el elemento inicial del progreso, la variación espontánea" (23).

El progreso, así entendido por Unamuno, es el ansia de sellar a los demás con nuestra personalidad. Es el ansia de dominar espiritualmente a los demás individuos, lo que conlleva el avance sustancial de la Humanidad, avance que no se trasluce en un progreso material, sino espiritual. "El motor del progreso no es otro que ese apetito de divinidad, que esa inextinguible sed de infinitud y de eternidad que nos lleva a cada uno de nosotros, cuando nos sentimos de veras hombres, a luchar por imponer nuestra personalidad, por sellar a los demás con el sello de nuestra variación personal, y poder así no morir del todo" (24).

Todo este tema es indicativo del espiritualismo unamuniano, un espiritualismo que es consecuencia directa de la personalidad del autor, de su propia vida y de su afán de eternizarse. Pero no es un tema aparte del resto de su pensamiento, sino que incide, absolutamente, en la concepción filosófico-jurídica de Unamuno, por lo que ha sido analizado.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 261.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 266.
- (3). Miguel de Unamuno, "Civilización y cultura", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 153.
- (4). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 266.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 267.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 268.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 269.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 378.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 379.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 383.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 402.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 404.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 404.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 404.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 278.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 287.
- (17). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 83.
- (18). Miguel de Unamuno, "El hombre interior", 1933, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 96.
- (19). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Círculo Mercantil de Málaga, el 22 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 193.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 194.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 201.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 202.
- (23). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del Primer Centenario del Nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 261.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 264, 265.

CAPITULO 3. DIOS COMO CONCIENCIA DEL UNIVERSO.

Este tema constituye, en Unamuno, no una manifestación de la concientización de todo por Dios, sino muy al contrario, una manifestación de la concientización de todo por el hombre. Es la conciencia del hombre la que nos conduce a la Conciencia Universal y Unica.

3.1. La conciencia humana.

Unamuno relaciona la conciencia humana con la necesidad de Dios, pero esta necesidad es, realmente, lo que precisa Unamuno para fundamentar el "sentimiento trágico de la vida". Es el dolor el que le conduce a la concientización y el que le lleva a Dios. "-Sí, el segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo..." (1).

La conciencia humana nace, pues, del dolor, y se relaciona, positivamente, con el mundo exterior. La conciencia no es un elemento que sirva para marcar diferencias entre el mundo interior y el exterior. Antes bien, conlleva la concientización del universo. "Yo y el mundo nos hacemos mutuamente. Y de este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo, mi yo, antes de llegar a ser seca y limpiamente yo, yo puro. Es la conciencia de mí mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior. Del posesivo sale el personal" (2).

Por lo tanto, surgen ya dos primeras conclusiones: Una, el dolor, como origen; y otra, la conexión existente entre los dos mundos, conexión que fluye hacia la conciencia humana.

Basándonos en ello, llegaríamos a una tercera conclusión; la concientización del Universo y de los demás hombres en el interior, en la conciencia de cada hombre.

De esta forma, el hombre podría luchar por su eternidad y por la de los demás seres conscientes, podría sellar su propia conciencia a las conciencias de todos ellos, intentando superar la finitud de la misma vida humana. "Todo vive dentro de la Conciencia, de mi Conciencia; todo, incluso la conciencia de mí mismo, mi yo y los yoes de los demás hombres" (3).

Hemos dado ya un primer paso en ese proceso que nos conducirá a la

Conciencia divina. En este primer paso, nos encontramos con que el hombre comienza a sentir en su propia conciencia la de los demás hombres, comienza a comprender una solidaridad basada en el dolor colectivo de la Humanidad, del que brota la conciencia de todos y de cada uno. La vida humana quiere serlo todo y en todos desplegarse infinitamente. "Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo, a la vez, otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios" (4).

El problema vital es el ansia de eternidad. Del dolor ante lo finito de la vida humana nace la conciencia, y ésta, que nos individualiza, también nos une a las demás conciencias. La conciencia humana implica ansia de eternizarnos no sólo temporalmente, sino en el espacio, en los demás, sin perder por ello la individualidad. Vemos, cómo va surgiendo, en Unamuno, la necesidad de un fundamento sobre el cual pueda seguir siendo la conciencia humana, y este fundamento no puede ser otro que la Conciencia divina.

¿Por qué? Porque toda la conciencia humana implica finitud. Si tratamos de eternizarnos en las conciencias ajenas, éstas no dejarán, por ello, de ser finitas, limitadas, como la nuestra. "El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este para, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo" (5).

Y esta conciencia humana que implica, en sí misma, finalidad, carece racionalmente de ella. Sólo por camino de voluntad y de creencia, que es, unamunianamente, creación, podemos hallar una finalidad para la conciencia humana. Aquí aparecería el papel sustancial de la fe, particular, como siempre, en Unamuno, y que sólo examinaremos en relación con el tema que nos ocupa y no separadamente de él, por cuanto desborda nuestro ámbito de estudio.

Siguiendo con el planteamiento esbozado, nos encontramos con la conciencia, en torno a la cual surgen las más bellas páginas unamunianas.

La conciencia humana, recibiendo claramente la influencia de Kierkegaard, es conciencia dolorosa, no sólo en su nacimiento, sino también con respecto a su ulterior existencia. "Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal

enfermo. La conciencia es una enfermedad" (6).

Es la enfermedad de conocer su finitud y de anhelar lo infinito. La conciencia humana se plantea con relación al principio y al fin. "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente..." (7).

Cuando el hombre despierta a la conciencia, por el dolor, es cuando descubre las preguntas esenciales: el "por qué" y el "para qué". Y Dios, como analizaremos, en Unamuno, es quién da respuesta. "... Y la Causa Suprema, Dios, ¿qué es sino el Supremo Fin?..." (8).

De esta forma, llegamos al proceso por el cual surge la absoluta necesidad de Dios. Unamuno establece una correspondencia entre Dios y el hombre y así si existe la conciencia humana existirá, también, la conciencia de Dios.

Por otra parte, encuentra su formación en la voluntad humana, una voluntad que quiere ser y permanecer. La razón conduciría a la negación de la eternidad, a través de la negación de Dios y de su Conciencia. "...La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; a donde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte..." (9).

La razón conduce al aniquilamiento, como posibilidad, de la eternización de la conciencia, en tanto que la fe crea esa posibilidad. De la lucha entre la razón y la fe surge, por otro camino, nuevamente, el dolor, y de él, la conciencia. "El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esa distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy" (10).

Se plantea un primer problema. Una vez lograda la conciencia humana y el fecundo núcleo de relaciones entre las conciencias, surge el problema de la finitud de las mismas. Es decir, la conciencia no lograr superar el dolor de que surgía. Por la conciencia, en sí misma, no se supera la muerte. Para resolver esta cuestión vitalmente, y no racionalmente, idea Unamuno -sería mejor decir que siente- la concientización del Universo

y la concientización de Dios. Unamuno no se resigna a un "deshacimiento" de la conciencia humana, no se resigna a una vuelta a la inconciencia, a la nada, que era anterior al dolor conciente. "Si al morir los organismos que las sustentan vuelven las conciencias todas individuales a la absoluta inconciencia de que salieron, no es el género humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que cabe. Y el hecho es que tal concepción palpita, aunque velada a las veces, en todos los idólatras del Progreso" (11).

Rechaza la inconsciencia como la finalidad que le está reservada a la conciencia humana. El fin que Unamuno desea es la eternización, en tiempo y en espacio. Pero realmente esta finalidad no es consecuencia de su pensamiento sobre la "concientización", sino que es el origen del mismo. El sentimiento de la muerte, de la finitud, da lugar a la búsqueda de "algo" que rompa con la nada como destino, a que conduce el racionalismo. De ahí, surge, en Unamuno, la conciencia que da satisfacción al anhelo de persistir eternamente. "Y, sin embargo, parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia conciencia de la conciencia, que se sienten sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma u otra, el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio. No se tocan ni se sienten a sí mismos, ni sienten el toque íntimo de su sustancia con la sustancia de las cosas, la sustancialidad de éstas. El mundo es para ellos aparential o fenómeno..." (12).

De esta forma, se manifiesta una vez más el individualismo unamuniano. Idea una concepción y aunque ésta, aparentemente, es aplicable al conjunto de la Humanidad, logra hacer que sea una concepción totalmente dependiente de la voluntad de cada individuo. La finalidad de cada hombre dependerá de la creencia que tenga ese hombre en su propia existencia espiritual: La inmortalidad es un logro de cada hombre, de su espíritu; es consecuencia de la formación de la propia consciencia. El que carece de espiritualidad podrá resignarse a la nada, a la muerte de su vida aparential, pues no tiene otra, pero el que tiene verdadera vida espiritual, conciencia nacida del dolor de la muerte, no podrá resignarse. Y de ahí, la concientización como finalidad que dé sentido a la vida humana. "¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a no intentar sellarla en todo, y ligarla a todo y a todo comunicarla? ¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial? Porque

en la aparential nos fuerza a creer el mundo aparential que nos rodea" (13).

Unamuno, que no se resigna a la vida aparential, crea el trasfondo de otra, de la sustancial, una vida que puede perdurar, un existir indefinida y eternamente. Pero este existir espiritual no puede darse separadamente del de los demás, necesita también de ellos para ser. Esta es la conciencia como origen del ser espiritual del hombre y como fin del mismo. Es como un círculo vital, cuyo núcleo es la negación de la muerte, la afirmación del anhelo de eternidad. La conciencia humana surge del anhelo, de forma que podemos decir que toda la doctrina unamuniana se halla enderezada a descubrirle al hombre el problema radical y esencial.

Así, pues, se llega a la conclusión de que la inconsciencia no puede ser la finalidad del hombre, no puede ser el fin que nos esté reservado. Si nuestro anhelo es la eternidad, hay que dar cabida y sentido al mismo, hay que salvar al hombre de la nada. Sin embargo, este deseo, antes de su libro "Del sentimiento trágico de la vida", es sólo inmanente, no ha logrado plasmarse. "... Ese anhelo de dejar rastro de ti es natural floración de la fe en la propia existencia y la mantiene. Nada natural debe podarse del espíritu. Todo el que de veras cree en su propia existencia, anhela sellar con ella las existencias de los demás. Y además, ¿quién sabe si no la recogeremos y redondearemos un día con los frutos de sus rastros? Pudiera muy bien suceder que se reconstruyera nuestra personalidad con las memorias que de ella queden" (14).

Sin embargo, la conciencia humana se encuentra sin solución, culmina en un círculo que comienza en la nada y termina en ella. Por ello, es preciso un nuevo concepto: la Conciencia de Dios.

3.2. La Conciencia de Dios, en Unamuno.

El primer punto que examinaremos es la existencia de Dios, como paso preliminar sobre el que poder sustentar su Conciencia.

El mismo Unamuno, a este respecto, en algunos momentos, duda, escépticamente, sobre la necesidad de Dios. "... Y dime Orfeo: ¿qué necesidad hay de que haya Dios, ni mundo, ni nada? ¿Por qué ha de haber algo? ¿No te parece que esa idea de la necesidad no es sino la forma suprema que el azar toma en nuestra mente?" (15).

Unamuno se siente, en ocasiones, como juguete del destino. Piensa

que es su necesidad propia de darle finalidad a la vida humana lo que crea a Dios. Pero, junto a esta idea, emerge otra, auténtica revelación de su agonía: la de sentirse sueño de Dios. ¿Es que soñamos a Dios o es que El nos está soñando? Y si Dios nos sueña debemos temer que despierte, porque ese despertar significaría el languidecer de nuestra vida. "... Todo esto que me pasa y que les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción? ¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quién sea, que se desvanecerá en cuanto El despierte, y por eso le rezamos y elevamos a El cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda de todas las religiones un modo de brizar el sueño de Dios y que no despierte y deje de soñarnos?..." (16).

La angustia unamuniana nos lleva a temer el sueño de Dios y a dudar de nuestra propia existencia. En rigor, cabría decir, que estas dudas no son más que reflejo del origen de la conciencia humana, estas dudas son producto del dolor que siente Unamuno. Su doctrina es efecto de su sentimiento. Si crea estas concepciones es simplemente como un intento de dar solución a su propia agonía existencial y, al mismo tiempo, de dársela a los demás.

A Dios, como él nos ha dicho, no se puede llegar racionalmente. Surgiría entonces el problema de la fe. "La fe en la resurrección, es decir, en la inmortalidad del Cristo, que es el núcleo, como fue la semilla del cristianismo, ha sido para los cristianos, háyanlo sabido o no éstos, el sostén de la fe en su propia inmortalidad, manantial de la vida íntima del espíritu. Y así pudo decir Atanasio que Cristo había deificado a los hombres, que los había hecho dioses. Perdida esa fe, toda religión, y en especial toda religión cristiana, se derrumba, quedando en su lugar una filosofía o una estética de la religión, cuando no una institución de una enervadora pedagogía social. No puede matarse, sin matar las raíces de la verdadera vida con ella, el vivificante manantial de las supremas inquietudes del espíritu, la sed del más allá" (17).

La fe se transforma en el instrumento, unamuniano, que fundamenta la inmortalidad. La fe sirve de apoyo para el anhelo vital, para el rechazo absoluto de la nada como finalidad del hombre. La fe suple lo que, en otros autores, es un camino racionalizador. Sólo la fe puede fundamentar la conciencia humana, porque la fe, en Unamuno, es creencia, pero, también, creación. Y la doctrina de Unamuno es creación.

Guillermo Fraile ha visto también la importancia y los procedimientos

no racionales, utilizados por Don Miguel para fundamentar la propia conciencia ilimitadamente, y cómo Dios aparece más como consecuencia que como principio, porque "Unamuno no necesita a Dios para interpretar el universo, sino para salvarse a sí mismo..." (18).

Pero, ¿cómo es ese Dios del que nos habla Unamuno? Antes de llegar a la elaboración de la Conciencia divina, encontramos, en su pensamiento, manifestaciones del sentimiento acerca de Dios, que emanan de la necesidad de Dios. La existencia de Dios no es sólo la presencia espiritual, sino también el fondo donde viven las existencias todas. Dios es la unión de todos. "... Si existe un Dios, es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos; si existe un Dios, es el Querer, que hace que sea todo nuevo en cada momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querer, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él..." (19).

Vemos cómo, antes de haber dado consistencia, en su pensamiento, a la Conciencia de Dios, tiene ya delimitado cómo ha de ser Dios, si es que existe. De esta forma, no resulta difícil añadir que Dios es creación de Unamuno. Dios nace por la propia sed de inmortalidad personal de Unamuno. Así, la Divinidad ha de ser, ante todo, voluntad, antes que razón, porque la voluntad puede llevar en ella el anhelo esencial. Pero la Divinidad también ha de ser creación, tal y como lo enunciábamos antes.

Unamuno retrueca los conceptos esenciales del cristianismo: si el hombre fue hecho a semejanza de Dios, ahora, Unamuno, crea a Dios a semejanza del hombre.

Así, por un lado, la existencia de Dios, y, por otro, la de la conciencia humana. Inevitablemente ambas existencias tendrían que encontrarse.

Recordemos cómo, una vez forjada la conciencia, ésta se encuentra con el problema de la nada. Unamuno que tanto había criticado el racionalismo como esa aniquilación, como un suicidio nihilista, llega a un punto coincidente con él. Pero, en una profundización última nace la Conciencia de Dios. Es decir, Dios, como Conciencia, es la lucha final del hombre que no se resigna, que no quiere resignarse al anonadamiento. Un autor, Jesús-Antonio Collado, señala cuál es la verdadera intencionalidad de la conciencia en Unamuno: El problema de la conciencia es aspirar a serlo todo y la limitación del no-ser. Según Collado, Dios sería la proyección de la conciencia humana al infinito, posición que nos parece acertada. Así, "... El Dios salvador de la conciencia es una proyección de ésta al infinito; por esto,

la carencia de fijación es esencial al concepto de conciencia en Unamuno; lo cual le obliga a tomar una actitud crítica, aunque parezca lo contrario. El problema de la conciencia es para Unamuno el problema de su constitución. La conciencia tiene un reverso: la inconciencia, así como también la vida lo tiene en la muerte. La angustia ante la aniquilación de la conciencia constituye la tragedia existencial de Unamuno..." (20).

Como destaca Collado, el problema de la no-conciencia constituye y se convierte, en Unamuno, en una obsesión constante en su pensamiento. Y además, es porque la conciencia da la razón de ser de la existencia de Dios: "... del problema de la conciencia hace depender, no sólo la existencia del hombre, sino también la del universo y hasta la misma existencia de Dios" (21).

Para Collado, el problema de la conciencia unamuniana es el problema del ser. Esta afirmación nos parece de una importancia vital para entender la sistemática unamuniana en torno a la conciencia. Así, pues, en concordancia con lo que dice Collado, el afirmar unamunianamente la conciencia del hombre supone, implícitamente, afirmar al ser humano. A su vez, como consecuencia, si el hombre carece de conciencia, carecerá, también, de existencia esencial. Es el límite de la nada, que se plantea en dos fases o momentos: la nada antes de lograr la conciencia y la nada después de conseguida ésta. Este problema se traduce dialécticamente, como muy bien nos señala Collado: "Este problema ontológico presenta en Unamuno la dialéctica del ser y del no-ser, por una parte, y por otra, la del ser finito y la del ser infinito, es decir, la dialéctica del todo y de la nada..." (22).

Y habremos de decir nosotros, que esta dialéctica no llega a una síntesis, sino que es mantenida agónicamente por Unamuno.

Collado interpreta, acertadamente, a nuestro parecer, la importancia radical de la conciencia en el pensamiento de Unamuno. Es, justamente, este tema el que transforma la doctrina unamuniana de negativa en positiva. Y a través de la Conciencia de Dios se logra el sustento de todas las conciencias, tal y como señala Collado: "De esta suerte puedo atribuir conciencia a cada uno de los seres del Universo, siendo Dios el soporte de las conciencias todas, la Conciencia del Universo..." (23).

El estudio realizado por Collado nos parece de gran interés para la exposición de la "concientización" unamuniana, y es además coincidente con lo que mantenemos en nuestro trabajo.

En consecuencia, habría que precisar, una vez más, que es la Conciencia

de Dios el fundamento que salva las conciencias de todos los demás seres. "El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo. Y por eso y para eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. Por ser concientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo" (24).

Es decir, para salvar el espíritu, la conciencia, de la nada, concientiza a todo el Universo y a Dios mismo. La Conciencia divina constituye un último paso en el anhelo de eternidad, que es, en última instancia, lo que guía a Unamuno.

La Conciencia divina es la manifestación de la personalización de Dios, porque, como ya tratamos, la personalidad se adquiere por la conciencia.

Pero, ¿es la Conciencia divina aquélla en que van a parar las demás o, por el contrario, constituye conciencia separadamente de las otras? Y Unamuno, antes de dar una respuesta cierta, fantasea, imagina: "... No es sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de la fantasía, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano, al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del Universo" (25).

Es decir, las conciencias de los hombres irían a parar a la Conciencia divina. De esta forma, se podría garantizar la permanencia de todos en Dios, pero ello llevaría, también, a una pérdida de la propia conciencia en la Conciencia del Ser Supremo.

Así, pues, nos encontramos en que, por un lado, late, en Unamuno, la necesidad de sobre-existir como conciencia por encima de la muerte, de donde el nacimiento de la Conciencia de Dios. Pero, por otro lado, el

temor al anonadamiento, a constituir parte integrante de la Conciencia divina.

Como expresión del primer sentimiento, el poder deshacer, en Dios, los límites que nos coartan. "... Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir, Dios, es todo" (26).

Dios, como Conciencia Colectiva, termina con el problema de la nada. En El confluyen las demás conciencias. Pero, ¿esto no supone, también, una pérdida de la propia conciencia en la de Dios? Si vamos a parar a la Conciencia de Dios, ¿no nos confundiremos en Ella? ¿No supondrá el deshacimiento, en Dios, otra nada? Es decir, Unamuno parte de la base de que las conciencias van a la Conciencia divina, evitando con ello el problema vital, el problema de la muerte. Pero, a partir de ese momento, se revela, una vez más, el existir agónico de don Miguel que tampoco puede resignarse a ser indefinidamente en Dios, si es que implica el carecer de la propia sustancia. Se pregunta si esa eternidad, lograda en Dios, es la permanencia del ser. "Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, y ¿puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema, ¿no es acaso ser?" (27).

No le basta, sin embargo, al individualismo unamuniano, con esta forma de eternizarse: le es absolutamente necesario eternizarse individualmente, como conciencia propia e independiente de la divina.

El pensamiento unamuniano, a pesar de lo que don Miguel quisiera forjar, es un pensamiento que vuelve continuamente al principio, al problema de las limitaciones del ser.

Unamuno quiere que el hombre alcance la eternidad de su conciencia en Dios, pero concibiendo esta eternidad separadamente de la existencia divina. "¿No es que acaso vivimos y amamos, esto es, sufrimos y compadecemos en esa Gran Persona envolvente a todos, las personas todas que sufrimos y compadecemos y los seres todos que luchan por personalizarse, por adquirir conciencia de su dolor y de su limitación? ¿Y no somos acaso ideas de esa

Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia? ¿No es nuestro existir ser por Dios percibidos y sentidos?..." (28).

Hemos vuelto, nuevamente, al comienzo, a la duda y al miedo de sentirnos sueño o pensamiento de Dios. Sin embargo, Unamuno acepta, sólo a veces, el anegarse en Dios si con ello logramos la eternidad, aunque, en otras ocasiones, su radical necesidad de eternizarse individualmente le lleva a no desear ir a la Conciencia divina. Así, con respecto, al primer anhelo: "Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma universal..." (29).

Una consecuencia inmediata de la teoría unamuniana es la personalización de todo lo existente. Al individuo-Unamuno ya no le basta con haber logrado dar el paso hacia su propia personalidad, sino que necesita para saberse consciente el lograr que los demás adquieran esa misma personalidad, esa misma conciencia. No se trata de una doctrina abstracta, de un pensamiento establecido a priori, sino que es efecto de sus sentimientos, sus anhelos, sus deseos. A su vez, la "concientización" unamuniana es un tema que se encuentra en profunda relación con el resto de su doctrina filosófico-jurídica, pues a la obtención de la conciencia, a la creación de la vida sustancial, subordina el resto de los temas, calificándolos de "vida aparenzial".

Como vemos, Dios es quien da salida, aparentemente, al problema de la conciencia humana. Pero, Dios no es creencia del hombre, sino, en Unamuno, creación. "... Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle conciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra..." (30).

En el pensamiento unamuniano, la Conciencia de Dios no tiene autonomía e independencia, es más bien una derivación de su sentimiento vital y de su anhelo de vida eterna. La Conciencia divina depende de la previa existencia de la conciencia humana. Si no se planteara por la conciencia humana la necesidad de una finalidad, no existiría Dios como Conciencia.

De esta forma, el criterio unamuniano camina, en contra de los planteamientos típicos, del hombre a Dios, de la conciencia humana a la existencia y a la Conciencia de Dios. "Hemos creado a Dios para salvar al individuo

de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios" (31).

Lo divino, como el mismo Unamuno, nos dirá, no se plantea fuera de la existencia humana, sino que es consecuencia de ésta. Unamuno parte de aquello que le demuestra la realidad, del ser humano, para configurar otro Ser, del que la realidad no le demuestra que exista. Sin embargo, la absoluta necesidad unamuniana le dice que tiene que existir. Así, "No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera..." (32).

Dios depende de tal forma del ser humano que por ello puede decir Unamuno que es la subjetivización de éste proyectada al infinito. Dios aparece condicionado por los propios anhelos del hombre y por sus miserias. "... ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humano al universo..." (33).

Dios comienza a formar parte de la propia vida humana, de su vida consciente. Dios es quien puede dar satisfacción a la conciencia, que pugna por seguir existiendo, que lucha por eternizarse en su personalidad. Dios se convierte en continuación de la misma especie humana, cuando el tópico era justamente lo contrario. En consecuencia, el pensamiento unamuniano implica la mayor subjetivización de todo lo creado. "Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobre-humana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita, que abarca y sostiene las conciencias todas..." (34).

Es decir, Dios es la Conciencia en la cual se sustentan todas las demás, todas las que han sido, son y serán. Esto no implica, necesariamente, una fusión de la conciencia humana con la divina.

Al Dios-Conciencia, por otra parte, no podemos llegar racionalmente,

sino sentimentalmente, a través del anhelo y del sentimiento trágico de la vida. La razón no nos demuestra ni su necesidad, ni su existencia; ésta sólo puede venir del sentimiento. "No es la razón humana, en efecto, razón que a su vez tampoco se sustenta sino sobre lo irracional, sobre la conciencia vital toda, sobre la voluntad y el sentimiento; no es esa nuestra razón la que puede probarnos la existencia de una Razón Suprema, que tendría a su vez que sustentarse sobre lo Supremo Irracional, sobre la Conciencia Universal. Y la revelación sentimental e imaginativa, por amor, por fe, por obra de personalización, de esa Conciencia Suprema, es la que nos lleva a creer en el Dios vivo" (35).

Sin embargo, este Dios-Conciencia, que evita la ruptura de nuestro ser consciente, precisa de una finalidad. Y en Unamuno no podía ser otra que la misma del ser humano. Dios es, pues, Conciencia, unión solidaria y espiritual de los hombres con El, Persona y Principio: "... y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el universo, y que es, como tú, persona..." (36).

Así, por el camino de la eternización, logra Unamuno dar respuesta a otra de las preguntas esenciales, como es la del sentido del universo. "... Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce, y nos quiere, es creer que el universo exista para el hombre..." (37).

Por otra parte, tendríamos que poner fin, unamunianamente, a la concientización de todo. La teoría que idea Unamuno no puede desarrollarse hasta el infinito. Debe de encontrar un final. Vuelve a encontrarse, implícitamente, el problema de la nada y la posibilidad de salvarse de ella. "Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegamos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supieramos que al morir iba a enriquecer una Personalidad, una Conciencia Suprema; si supieramos que el Alma Universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita. Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada entregando nuestra alma al alma de la humanidad, legando nuestra labor, la labor que lleva el sello de nuestra persona, si esa humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta tierra de dolor de ansias. Pero ¿y si no ocurre así?" (38).

Es decir, admite la existencia de la Conciencia Suprema en cuanto

ésta sirve al fin de la eternidad humana, pero si la conciencia humana no puede eternizarse con independencia de los demás, si se ve obligada a fundirse con los otros, la Conciencia divina carece de sentido. Y es que, además, según Unamuno, existen o deben existir tres conciencias: la humana, la divina y la del Universo. "Y si el alma de la Humanidad es eterna, si es eterna la conciencia colectiva humana, si hay una Conciencia del Universo y ésta es eterna, ¿por qué nuestra propia conciencia individual, la tuya, lector, la mía no ha de serlo?" (39).

Es decir, precisa de una eternización propia, individual, que corresponda a su ser individual. Pero si esta eternización no es posible, con tal de lograrla, es preferible incluso renunciar a la personalidad. "...Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del universo" (40).

Es decir, no basta simplemente, en el pensamiento unamuniano, con fundirnos en Dios, es preciso que sea en la Conciencia de Dios, porque la conciencia implica un "para qué", implica darle finalidad y sentido al universo y al hombre. Y por este "para" cabría renunciar a la sustancia individual y ser absorbidos por Dios y en El.

Pero, ¿tiene el Universo conciencia separadamente de la divina? En ocasiones, Unamuno pensará que la conciencia del Universo forma parte de la Conciencia de Dios. Se nos aparece el Universo y Dios luchando y sintiendo en sí los anhelos que les dan personalidad y espiritualidad propias. "Cuando la compasión, el amor, nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del universo todo con nosotros, que es humano, y que hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte..." (41).

La personalización de Dios es ideada por Unamuno como solución al problema de la conciencia humana. Es como un círculo vicioso en el que de un problema emerge otro. La insatisfacción unamuniana nos conduce, en cada momento, al temor a la nada. La nada es el pavoroso final al que teme el hombre Miguel de Unamuno.

A su vez, el Universo tiene conciencia. "... Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos

que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del universo, que es su estado de conciencia *ad extra*" (42).

Según nos dice Unamuno existe separadamente la Conciencia de Dios y la conciencia del Universo. Pero en otras ocasiones, denomina a Dios Conciencia del Universo, pues es en quien confluye la conciencia del universo, y es quien abarca a las demás conciencias. "Y tampoco debe extrañar que se diga que esa conciencia del universo esté compuesta e integrada por las conciencias de los seres todos, y sea, sin embargo una conciencia personal distinta de las que la componen..." (43). La referencia se entiende hecha hacia la divinidad ya que distingue la conciencia del universo, aquélla en la que van a integrarse todas las demás, de la Conciencia de Dios, de la divinidad como Conciencia.

La personalización, realizada por Unamuno, es consecuencia del anhelo de eternidad. No basta con vivir, si esta vida es apariencia. Es preciso lograr una vida espiritual, una vida sustancial, que nos revela nuestra finitud. Y son ellos, nuestros límites, los que nos impelen a la incesante búsqueda de lo infinito, a la búsqueda de la eternidad.

Unamuno, en consonancia con su subjetivización, concibe una relación entre las diversas conciencias. "... Pues así como creo que el universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve" (44).

Sin embargo, la interrelación no supone anegamiento. "... La conciencia individual se nos sale a sumergir en la conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella..." (45).

Llegado este punto nos preguntaríamos si Dios siente en sí las características de la conciencia, si participa de la misma definición de conciencia, puesto que es Conciencia divina.

Según Unamuno: "... pues si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena, es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí, un ir dándose a todo, un hacer que la conciencia de cada parte, entre en la conciencia del todo, que es El mismo, hasta llegar a ser El todo en todos..." (46).

La subjetivización unamuniana le ha llevado a hacer a Dios reflejo de las mismas inquietudes humanas. Dios sufre y siente, de igual forma que el individuo. Dios, como Conciencia, anhela la eternidad, anhela ser

todo en todos. Dios, en definitiva, es el hombre en infinito, es la creación del hombre. "Y es que no sentimos e imaginamos la Conciencia Universal -y este sentimiento e imaginación son la religiosidad- sino para salvar nuestras sendas conciencias..." (47).

Es decir, Dios como fundamento que resuelve el problema de la conciencia del hombre. Pero una vez lograda la eternidad, planteará Unamuno otra cuestión, cual es la de la misma eternidad. ¿En qué consiste ésta? ¿Es la eternidad un eterno goce de Dios? El problema sólo puede resolverse unamunianamente, agónicamente. Por la especial atención que merece lo examinaremos en el capítulo que trata del espiritualismo.

Otra cuestión inherente sería la de la continuidad. Unamuno ha rechazado el anegamiento en Dios. Precisa que haya una continuidad de la conciencia, concebida como independiente de cualquier otra, asegurando, de esta forma, el enriquecimiento y la interrelación de las conciencias. "El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra personalidad ideal concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en El, enriqueciéndolo..." (48).

El enriquecimiento no es, desde luego, fusión con Dios. La vida eterna es la permanencia de la conciencia, es la continuidad de la propia conciencia, de la personalidad. Excluye que pueda consistir en un residir en Dios sin tener conciencia de sí mismo, sin saberse distinto de Dios. "... Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna, no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de El? El que duerme vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y apetecerá nadie su sueño así eterno?..." (49).

El espiritualismo unamuniano sólo se satisface con la continuidad de la conciencia, del ser espiritual. Sin embargo, entonces cabría pensar si la concientización de todo, si este mostrar a todo en Dios, no supondría la aniquilación de la materia. Tenemos que tener en cuenta que el espíritu, en Unamuno, surge de la materia, del fondo individuante. Por ello, si se suprime la materia, se llegaría a una concientización absoluta, pero también a una pérdida de la conciencia, ya que ésta sólo es posible si tiene una materia sobre la que asentarse. "... Pero ¿es que suprimida la materia, que es el principio de la individuación -*principium individuationis*, según la Escuela-, no vuelve todo a una Conciencia pura, que es puro pureza, ni se conoce a sí, ni es cosa alguna concebible y sentible? Y suprimida

toda materia, ¿en qué se apoya el espíritu?" (50).

La supresión de la materia llevaría a una eternización de las conciencias, pero, de tal forma, que estas conciencias ya no serían diferentes unas de otras. Por otra parte, todas irían a la Conciencia Suprema, produciéndose, por otra vía, la identificación de lo conciente.

Una vez más, hemos vuelto, con Unamuno, al punto de partida, al temor a la nada. La condición esencial de la eternidad es la continuidad de nuestro ser espiritual, pero, al mismo tiempo, continuidad que implica el aseguramiento de nuestra individualidad.

La primera consecuencia que podríamos deducir de ello, es que Unamuno, a pesar de la espiritualización, necesita, en su pensamiento, tanto de la materia como del espíritu. La eternidad es continuidad tanto en conciencia como en materia. La supresión de uno de los dos términos, como siempre en Unamuno, implicaría la destrucción de la aspiración suprema del hombre. Vuelve, con ello, Unamuno, a aplicar dialécticamente el método que le caracteriza, hasta el extremo de llevar la antítesis hasta lo Absoluto, hasta Dios. "Podría en este camino de locos ensueños imaginarse un Dios inconciente, dormitando en la materia, y que va a un Dios conciente de todo, conciente de su divinidad; que el universo todo se haga conciente de sí como todo y de cada una de las conciencias que le integran, que se haga Dios. Mas, en tal caso, ¿cómo empezó ese Dios inconciente? ¿No es la materia misma? Dios no sería así el principio, sino el fin del universo: pero ¿puede ser fin lo que no fue principio? ¿O es que hay fuera del tiempo, en la eternidad, diferencia entre el principio y el fin?"... (51).

Según Unamuno, si Dios logra la Conciencia, partiendo de la materia, es que Dios fue una vez materia. Entonces, ¿cómo pudo ser principio de todo? El principio sólo debía ser el espíritu y no la materia.

Unamuno plantea, situado ya en el abismo del irracionalismo, una serie de preguntas a las que no puede dar solución ni respuesta. El irracionalismo termina por vencerle, deshaciendo en infinitas preguntas la duda agónica. Así, "Al hacerse Dios en todos, ¿no es acaso que se completa, que acaba de ser Dios, conciencia infinita que abarca las conciencias todas? ¿Y qué es una conciencia infinita? Suponiendo, como supone, la conciencia límite o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? ¿Qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia

la conciencia en tal caso? ¿De su contenido? ¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta inconciencia, en lo eterno del pasado?" (52).

Es decir, Unamuno pretende, con esta complicada concepción, negar que Dios pueda abarcar y comprender en sí a las demás conciencias. Por ello, idea el que nunca podamos dar satisfacción real a nuestro anhelo. Sería un acercamiento a Dios sin realizarlo definitivamente. Si tanto la nada final como Dios terminan con la conciencia humana individual, sería preferible el esperanzado acercamiento a la Conciencia Suprema. Unamuno elabora, guiado por el ansia de eternidad, la teoría de la concientización, pero el temor al anonadamiento le mueve, nuevamente, a poner obstáculos a su misma teoría y obstáculos que entran en el camino de los ensueños, de la imaginación. Así, "Mas este resucitar a conciencia todo lo que alguna vez fue ¿no trae necesariamente consigo una fusión de lo idéntico y una amalgama de lo semejante? Al hacerse el linaje humano verdadera sociedad en Cristo, comunión de santos, reino de Dios, ¿no es qué las engañosas y hasta pecaminosas diferencias individuales se borran, y quede sólo de cada hombre que fue lo esencial de él en la sociedad perfecta? ¿No resultaría tal vez, según la suposición de Bonnefon, que esta conciencia que vivió en el siglo XX en este rincón de esta tierra se sintiese la misma que tales otras que vivieron en otros siglos y acaso en otras tierras?" (53).

Unamuno ha vuelto al problema sustancial después del de la continuidad, al problema que se traduce en términos de individualidad. El supremo sacrificio exigido al hombre sería la pérdida de la propia conciencia en beneficio de una Suprema Conciencia, lograda a través de la unión de todas las humanas. "Pero en esta final solidarización, ¿qué es de cada conciencia individual?, ¿qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero; pero por salvar al cual, vivo y sufro y espero y creo? Salvada la finalidad humana del Universo, si al fin se salva; salvada la conciencia, ¿me resignaría a hacer el sacrificio de este mi pobre yo por el cual y sólo por el cual conozco esa finalidad y esa conciencia?" (54).

La doctrina concientizadora de Unamuno sólo tiene sentido si se mantiene en la eternidad, es decir, su doctrina va dirigida a salvar al hombre de la nada, en consecuencia exige el mantenimiento de las diferencias individuales más allá de la muerte, en ese hipotético futuro que nos describe.

El problema se expone en los siguientes términos: formar parte de la Conciencia Suprema, sacrificando, para ello, la propia conciencia, o, por el contrario, aferrarse a la individualidad de ésta. "Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina" (55).

La eternidad sólo satisface el anhelo unamuniano si responde a su individualismo, si es verdadera afirmación de todas y de cada una de las conciencias, que van a la Divina, pero que no se fusionan con Ella, ni entre sí. La vida del más allá debe ser continuación de la vida personal y espiritual de la tierra. "Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios..." (56).

En definitiva, el pensamiento unamuniano aparece animado de una concepción finalística, del hombre y del Universo, y cuyo "para qué" final es, precisamente la Conciencia de Dios. "Concibiendo las cosas con una concepción teleológica que acaso muchos de vosotros rechacéis, yo me he imaginado siempre que la materia no es más que un medio para la vida y la vida un medio para la conciencia, y que este proceso evolutivo que nosotros vemos fenoménicamente ir, por así decirlo, de la piedra al ángel, tiene su razón de ser en una fuerza inmanente en que el ángel trata de desprenderse de la piedra cobrando conciencia de sí mismo. La materia se me aparece como un medio para la vida, la vida un medio para la conciencia y la conciencia a su vez un medio para Dios, Conciencia Universal" (57).

Así, pues, se ha ido transformando, de una proyección al infinito de nuestra propia conciencia, en la finalidad última de ésta. La personalización de Dios, en Unamuno, partiendo de la mera subjetivización, ha trascendido los límites unamunianos para tener importancia por sí misma. De alguna forma, aquél requisito, es decir, Dios, que fundamentaba nuestra existencia humana, exige un lugar predominante, lo cual no implica un cambio de orientación, sino un desarrollo de la evolución seguida.

François Meyer ha contemplado el tema de la conciencia unamuniana como un tema en el que se plantea un enfrentamiento dialéctico entre el interior y el exterior, entre el mundo esencial y el mundo aparential. El problema de la limitación de la conciencia, de la nada y de la finitud,

son analizados por Meyer en el mismo sentido, aunque en un plano filosófico y, que, por tanto, no nos corresponde a nosotros enjuiciar.

De todas formas, Meyer nos introduce, también, en la especial relevancia de Dios, para Unamuno.

A nuestro parecer, en el pensamiento unamuniano, el hombre, a través de su conciencia, comienza no sólo a sentir el anhelo de eternidad, sino, también, a sentir la necesidad de Dios. Dios y eternidad se identifican en Unamuno. "Todo hombre que sea de veras hombre, todo hombre que lleve en sí una conciencia viva, un reflejo de Dios, siente en sus íntimas luchas un tormento de sed y de hambre, tormento que es nuestra mayor bendición, siente un ansia de infinitud y de eternidad, siente el ansia de la perpetuidad y la totalización de la conciencia, siente, para servirme de la expresión característica de uno de nuestros escritores clásicos, un apetito de divinidad" (58).

De esta forma, si, anteriormente, la conciencia humana era quien determinaba a Dios, ahora sucede a la inversa. La conciencia humana se nos presenta, por Unamuno, como el ansia de inmortalidad y como un camino para llegar a Dios. Dios y conciencia adquieren la misma dimensión, la misma realidad. La conciencia es un "para qué" y Dios es la respuesta. "Este, el ansia de inmortalidad y de totalidad, el ansia de perpetuarnos y de totalizarnos; éste es el móvil de la vida interior. Y tal es la esencia misma de la conciencia. Es tender a Dios, que es la conciencia universal infinita y eterna" (59).

Por otra parte, nos damos cuenta de que el descubrimiento de Dios, que es algo positivo, sucede a través de algo negativo, de las limitaciones del hombre. "Así, por el conocimiento, por la expansión de la conciencia, es como hemos de traer a la tierra ese reino de Dios, por cuyo advenimiento le pedimos todos los días y que no es otro que el reino de la perfecta conciencia" (60).

El fin, la visión teleológica, no es sólo ir a la Conciencia divina, sino personalizarlo todo, que todo cobre conciencia de sí. Es la concientización absoluta. "... permitidme termine con la visión final y más esplendida, con la visión de que todo llegue un día a cobrar conciencia de sí y de las demás cosas, y por fin brote o se descubra. Dios fin de la evolución" (61).

Es una visión totalizadora, en la que la eternización constituye el objetivo constante y principal. Alrededor de él giran todos los demás ele-

mentos: Dios, el hombre y el Universo. La búsqueda unamuniana de la eternización se desenvuelve en caracteres indemostrables. Su teoría de las conciencias no pretende constituir ninguna prueba palpable de su racionalidad; antes bien, se desenvuelve en términos irracionales, ya que la razón le conduciría a la destrucción de la misma teoría -más que teoría, sentimiento-.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Niebla", 1914, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 706.
- (2). Miguel de Unamuno, "Civilización y cultura", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 153.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 154.
- (4). Miguel de Unamuno, "El secreto de la vida", 1906, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 253.
- (5). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 269.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 273.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 283.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 283.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 343.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 358.
- (11). Miguel de Unamuno, "La vida es sueño", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 179.
- (12). Miguel de Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 219.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 221.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 221.
- (15). Miguel de Unamuno, "Niebla", 1914, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 608.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 653.
- (17). Miguel de Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 227.
- (18). Guillermo Fraile O.P., "Historia de la Filosofía española desde la Ilustración", Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1972, pág. 213.
- (19). Miguel de Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 228.
- (20). Jesús-Antonio Collado, "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962, pág. 74.
- (21). Jesús-Antonio Collado, op. cit., pág. 78.
- (22). Jesús-Antonio Collado, op. cit., pág. 130.
- (23). Jesús-Antonio Collado, op. cit., pág. 275.
- (24). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 362.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 364.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 364.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 364.
- (28). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 367.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 368.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 368.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 368.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 370.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 376.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 382.
- (35). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 383.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 385.
- (37). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 387.
- (38). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 387.
- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 387.

- (40). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 388.
- (41). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 365.
- (42). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 365.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 367.
- (44). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 395.
- (45). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 396.
- (46). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 404.
- (47). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 412.
- (48). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 418.
- (49). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 419.
- (50). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 426, 427.
- (51). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 427.
- (52). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 427, 428.
- (53). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 434.
- (54). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 435.
- (55). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 435.
- (56). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 437.
- (57). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del Primer Centenario de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 264.
- (58). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 264.
- (59). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 265.
- (60). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 265.
- (61). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 265.

CAPITULO 4. EL ESPIRITUALISMO UNAMUNIANO.

El espiritualismo de Unamuno es un tema que se encuentra claramente relacionado con el anterior. Influirá, además, decisivamente, en la configuración de la filosofía jurídica de don Miguel, ya que el Derecho y todos los conceptos jurídicos serán examinados, por él, a la luz de la diferenciación entre el mundo aparential y el mundo sustancial.

4.1. El espiritualismo y el "sentimiento trágico de la vida".

El espiritualismo unamuniano podría definirse como "sentimiento trágico de la vida", puesto que en éste radica su visión íntima de la vida humana.

La lucha unamuniana es combate que quiere trascender las puertas del misterio, que quiere salvarse de la nada y llegar al Todo. Pero este combate no puede plantearse en términos de racionalidad, sino espiritualmente. "¿Con qué derecho juzgan de cosas de espíritu los que tienen el suyo enterrado bajo el intelecto?" (1).

Unamuno no pretende crear una doctrina, ni un sistema; pretende dar satisfacción, únicamente, a su propio anhelo vital. Lucha por perpetuarse y, al mismo tiempo, por encontrarse a sí mismo como razón y núcleo del universo. El espiritualismo unamuniano es emanación de su concepción de la vida humana, de ese vitalismo "sui generis", que ya hemos analizado, y de esa concientización de todo lo creado, o, más bien, todo esto es consecuencia de su espiritualidad. En todo caso, hay que destacar que su espiritualismo sirve para colocar al hombre, al verdadero hombre, al sustancial en el centro de la realidad y en el centro del Universo.

¿Cómo? En primer lugar, hay que sentir el propio espíritu: "Es cosa apenadera, pero muy cierta, sin embargo, y por desgracia, que no todos sienten su propio espíritu, que no todos se sienten ser y existir como núcleo del universo" (2).

Así, por una parte, nos descubre la esencialidad del ser humano, pero, al mismo tiempo, nos revela cómo, por debajo de la vida pasajera, existe una vida interior, más profunda: la vida espiritual. Esta es la raíz y la médula del espiritualismo unamuniano.

Hay individuos, para Unamuno, que no descubrirán nunca la vida interior, que no se sentirán nunca núcleo central de lo creado. "Esta es la palabra más exacta, aunque sobrado abstracta: la intuición de la propia sustancialidad..." (3).

La sustancialidad nos pone en contacto con otro aspecto importante: el de la diferencia entre el mundo material y el espiritual, entre el interior y el exterior, o, si se quiere, entre el mundo aparential y el mundo sustancial. Esta diferenciación unamuniana no se refiere únicamente al hombre, sino, también, al mundo fenoménico, al mundo de las cosas, y -más importante- a todas las expresiones humanas; entre ellas, el Derecho.

El espiritualismo unamuniano consiste, por tanto, en la revelación de las entrañas sustanciales, por debajo del mundo aparential. "Y, sin embargo, parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia conciencia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio. No se tocan ni se sienten a sí mismos, ni sienten el toque íntimo de su sustancia con la sustancia de las cosas, la sustancialidad de éstas. El mundo es para ellos aparential o fenómeno..." (4).

Una vez esbozada la diferencia entre los dos mundos, nos conduce, Unamuno, del mundo sustancial al anhelo de persistir en nuestro ser. De esta forma, volvemos a encontrarnos con el anhelo de eternidad, que continuamente aparece en su pensamiento. El descubrimiento de nuestro ser espiritual, de nuestra conciencia -como ya examinamos-, nos pone en inmediata relación con la inmortalidad, nos dirige a salvar, de la nada, al espíritu que, en nosotros, anida. "Es un mundo misterioso y sagrado, donde nada pasa, sino todo queda; es un mundo en que no hay pasajeras formas de materia y fuerzas persistentes, sino que todo lo que ha sido sigue siendo tal como fue, y es como será todo lo que ha de ser. Y ese mundo es el verdadero mundo sustancial" (5).

Pero, ese mundo espiritual comienza a reclamar un lugar prevalente en Unamuno. En algunos momentos, el espiritualismo unamuniano considerará a la vida humana como un medio, como un instrumento, para el desarrollo de la otra vida, de la sustancial. Esta "instrumentalización" no es absoluta, sino que tiene su razón de ser en la aspiración vital. Este es el núcleo alrededor del cual gira el pensamiento de don Miguel.

De esta forma, el espíritu se convierte en la condición y la vida

humana en la consecuencia. "... a mi alma la siento más de bulto y más sensible que a mi cuerpo. Tu cuerpo puede llegar a parecerte una función de tu alma" (6).

La espiritualización no implica, como pudiera parecer, una interiorización excluyente de toda relación entre sujetos. Más bien, tiende a fomentarla. Ahondando en la vida interior, en la espiritualidad de lo pasajero, se llega a un más intenso conocimiento de sí mismo y de los demás. La verdadera comunicación es sustancial, no aparential; brota del entronque entre los espíritus, del combate que sostenemos para imponer nuestro espíritu al espíritu de los otros, que, a su vez, tratan de dominarnos también.

Hay que destacar cómo, aún dentro del espiritualismo, Unamuno considera la relación humana como combate, como lucha, como dialéctica. Ello deriva de que considera que el conocimiento de los hombres, entre sí, surge del enfrentamiento.

Caminamos, por lo tanto, de nuestro interior al de los otros, de nuestro espíritu al de los demás, y, de este encuentro, al amor. "... no amamos más a nuestros prójimos porque no creemos más en su existencia sustancial. Si supieramos ahondar en las propias entrañas espirituales, llegaríamos a comprender que apenas creemos en la verdadera existencia de nuestros prójimos, en que tengan un interior espiritual..." (7) El no creer en el interior espiritual de los otros, deriva de que tampoco sentimos el nuestro. La espiritualidad, en Unamuno, es condición en la que se basa el propio conocimiento de la persona y el conocimiento de todos aquellos que son y existen.

De esta forma, por el interior lograremos el contacto exterior, pero un contacto interiorizado, es decir, un contacto que se dirige a lo esencial. El hombre es quien da la medida, interiorizada, de la vida humana; quien, por el descubrimiento de las limitaciones, aspirará a superarlas, a deshacer el vacío con el todo que desea, a imponerse a los demás en espíritu y recibiendo, también, de ellos, esa misma imposición, que es forma de eternidad. "¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a no intentar sellarla en todo, y ligarla a todo y a todo comunicarla? ¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial? Porque en la aparential nos fuerza a creer el mundo aparential que nos rodea" (8).

Con el método que le caracteriza, Unamuno, en este tema, camina como en un círculo; del hombre interior al interior de sus semejantes, y de

esa relación, espiritualizada, a Dios. Pero, en este círculo, en que todo se une, la finalidad radical, lo que le conduce precisamente a la unión y a la sustancialidad de lo existente, es el ansia de no morir nunca.

El espiritualismo unamuniano es, en realidad, el intento de procurar una vida eterna y la expresión del dolor ante la muerte. Es, en suma, utilizando sus palabras, el sentimiento trágico de la vida.

En un primer momento, Unamuno siente, de una manera vaga e imprecisa, la necesidad de eternizarse en sí mismo y en los demás, la necesidad de que éstos nos recuerden, de que dejemos un poso en el espíritu de ellos. "... Ese anhelo de dejar rastro de ti es natural floración de la fe en la propia existencia y la mantiene. Nada natural debe podarse del espíritu. Todo el que de veras cree en su propia existencia, anhela sellar con ella las existencias de los demás. Y además, ¿quién sabe si no la recogeremos y redondearemos un día con los frutos de sus rastros? Pudiera muy bien suceder que se reconstruyera nuestra personalidad con las memorias que de ella queden" (9).

Se conforma, en principio, con la posibilidad de eternizarse en el rastro del propio espíritu, porque, aun dentro del anhelo vital, lo importante, en estas primeras referencias, para Unamuno, es considerar al hombre espiritual como la raíz y el núcleo central del Universo y del mundo.

En un segundo momento, una vez lograda la primera afirmación de Unamuno, extrae de ella una consecuencia vital: la necesidad de eternización a que tiende el ser humano espiritual.

Sólo partiendo de la primera premisa -el hombre espiritual como centro del Universo y del mundo-, cabría llegar a la segunda -la eternidad-.

Nos interesa, por lo tanto, examinar, primeramente, el esfuerzo realizado por Unamuno con el único objeto de colocar al hombre en el centro de su doctrina. La aspiración humana debe ser la interiorización individual, y ésta, el medio para la colectiva, para el encuentro espiritual de los individuos. "... Vive cada uno en su descendencia, en todos y en cada uno de los que derivan de él según la carne, y vive también en todos y en cada uno de los que reciben los efluvios de su espíritu. Te trasmites todo y entero y en cada una de tus obras y de tus acciones; en un gesto tuyo va tu espíritu completo. Y por eso puedes repetir del más pequeño de tus actos, de la más ligera de tus palabras, que es plenitud de plenitudes y todo plenitud" (10).

Pero, es que la inmortalidad del alma, en Unamuno, condiciona y relati-

viza el valor de la interiorización. El espíritu del hombre es la guía que marca el pensamiento humano, es la condición a que se debe subordinar todo lo demás. Con ello, se valora absolutamente el espiritualismo, tal y como Unamuno deseaba. Pero, este espíritu se encuentra, a su vez, dominado, por la eternidad, por la perentoria necesidad de seguir existiendo. "Un alma humana vale por todo el Universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida ésta no. Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera..." (11).

La particularización que, de todos los temas realiza don Miguel, viene, en gran parte, motivada por el tema que nos ocupa. De la distinción entre la vida sustancial o espiritual y la vida pasajera emana, a su vez, otra distinción respecto al mundo, dividiéndolo, también, en el mundo sustancial y el aparential. Cualquier tema será examinado a la luz del espiritualismo: si contribuye en algo al avance del espíritu humano, si, de alguna forma, lleva a éste a una posible eternización, entonces, será analizado por Unamuno positivamente. Si, por el contrario, el tema no atañe a la vida sustancial o no se dirige, aunque sea indirectamente, a la eternización, será rechazado. Por ello, puede decirse que, en Unamuno, nada vale por sí mismo, sino en función del enriquecimiento del espíritu humano.

El espiritualismo, que conlleva toda una concepción del Universo y del hombre, recibe el nombre de "sentimiento trágico de la vida": "Hay algo que a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina..." (12).

Y, ¿en qué consiste el sentimiento trágico de la vida? Contestaremos mediante sus propias palabras: "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente..." (13).

Es decir, una vez afirmada la interioridad, la sustancialidad del individuo, descubre Unamuno la congoja, la búsqueda de la eternidad y, al mismo tiempo, el inevitable encuentro con la muerte. El sentimiento

trágico de la vida reside, justamente, en la invariabilidad de nuestro destino final y en la necesidad de permanecer espiritualmente.

Por otra parte, la expresión de dicho "sentimiento", conduce a Unamuno a planteamientos irracionales. "... Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición, que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida" (14).

La absolutez unamuniana trasciende las limitaciones. Es la totalización de la vida sustancial y la relativización de la vida aparential. Su visión no podía conformarse con los márgenes reducidos de las mentes ordinarias, no podía traducirse en un intento de demostrar, racionalmente, el anhelo vital. Trata, simplemente, del enfrentamiento dialéctico entre el Ser y el No-Ser, del enfrentamiento entre el Todo y la Nada. "... Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todo lo demás. ¡O todo o nada!" (15).

El espiritualismo unamuniano escapa a cualquier clasificación; es propio de su persona y de su vitalismo esencial, y, desde luego, no constituye ninguna incursión en el campo de cualquier tipo de religión. En todo caso, será la religión de Miguel de Unamuno. "... La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología, queriendo dar por base a la creencia vital una filosofía y una filosofía del siglo XIII..." (16).

Para Unamuno, incluso la religión ha caído en el camino del racionalismo, por lo cual no puede ser aceptada en su esquema. Unamuno no afirma racionalmente la posibilidad del anhelo vital. Para él, sólo irracionalmente cabe dar consistencia a la inmortalidad personal del hombre; sólo por camino de fe puede lograrse la eternidad. Si tratamos el espiritualismo es porque creemos que, bajo su influencia, examina Unamuno el mundo del Derecho. Su enfrentamiento crítico con el Derecho se deriva, precisamente, de haberlo incluido en el mundo aparential, en el mundo pasajero. El Derecho, como es lógico -aunque no para don Miguel-, no dice nada acerca de la inmortalidad

personal. Por otra parte, el método jurídico se caracteriza, unamunianamente, por su construcción racional. Estas dos cuestiones harán que carezca de sustancialidad. Podemos decir, en consecuencia, que Unamuno enclava el Derecho en el mundo aparential, adoleciendo, a nuestro parecer, de una cierta superficialidad.

Recordemos, también, que, en principio, lo positivo -el espíritu- nace de lo negativo -el dolor-. "El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esa distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy" (17).

A la sustancialidad del hombre se llega a través del dolor. El dolor se manifiesta sintiendo el propio espíritu ligado a una materia caduca y perecedera. La subjetividad unamuniana hace que pretenda que los demás, todos los otros, formen su espíritu por el mismo sentimiento doloroso; pretende que nazcan al sentimiento trágico de la vida. Hay que comprender que este pensamiento deriva hacia determinadas consecuencias, como la de crear una sociedad universal, basada en la solidaridad, nacida del dolor. "Cuando la compasión, el amor nos revela al universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez; sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte" (18).

De esta forma, todo el pensamiento de Unamuno se dirige a la espiritualización. La diferenciación entre los dos mundos responde a esta misma finalidad; uno es soporte del otro, para que, éste, a su vez, pueda alcanzar el ideal de eternidad. "El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea..." (19).

Según Unamuno, el espíritu del hombre necesita de la materia para

interiorizarse, para adquirir conciencia de sí mismo. De esta manera, aunque, haya admitido realmente, el predominio del espíritu, afirma, también, la necesidad de la materia, cumpliendo ésta el papel de instrumento. "...que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse -pues serse es conocerse-, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso..." (20).

Pero, al mismo tiempo que el espíritu utiliza a la materia, queda esclavo de ella. Unamuno plantea este tema -como de costumbre en él- dialécticamente, sin que pueda darse una síntesis que termine con la antítesis de los opuestos. Antes bien, precisa del mantenimiento de los dos, en constante lucha uno con otro, pero necesitándose, también, ambos. "Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social. Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo..." (21).

La lucha entre el espíritu y la materia es otra de las expresiones de la antítesis entre la conciencia y la inconciencia, es otra manifestación de la congoja unamuniana. "... Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconciente" (22).

La limitación, con que se enfrenta el espíritu, es consecuencia de la materia; es la muerte. La materia trata de dominar al espíritu, y, aunque no lo consigue plenamente, por lo menos le sujeta a ella misma; le condiciona finalísticamente; le atrapa dentro de los márgenes de la nada. El espíritu humano, que quiere serlo todo, se encuentra con la nada, con que corre el peligro de que, siendo la conciencia, caiga en la absoluta inconciencia, en el no-ser espiritual. "Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el universo visible pone a Dios, es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse" (23).

Sin embargo, a través de la limitación, encuentra Unamuno el camino para superarla, la posibilidad de que la conciencia camine a su total plenitud. A través del conocimiento de sus limitaciones, el espíritu humano se anega en el dolor, y, por el dolor, llega a la total conciencia de sí, a la eternidad espiritualizada. Es el dolor por la muerte lo que le conduce,

en un planteamiento típicamente unamuniano, a la superación de la muerte. "Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fueran suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano" (24).

Por otra parte, Unamuno crea otra forma de eternizarse: el dominio espiritual de los demás. Ya no basta con que se eternice el propio espíritu; hay que buscar una sociedad perfecta en el más allá, y ésta se alcanza a través de la interiorización del prójimo, inquietando su espíritu. Es precisa, una labor total de espiritualización. "Y es que hay que espiritualizarlo todo. Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu que más se acrecienta cuanto más lo reparto. Y dar mi espíritu es invadir el de los otros y adueñarme de ellos" (25).

Esta sería la solución dual -eternidad en sí mismo y en los demás- al problema de la muerte. Pero, Unamuno crea obstáculos a sus soluciones conforme supera los anteriores. ¿Por qué? Porque la personalidad unamuniana no podía quedar satisfecha con el "deshacimiento" de la dialéctica, de la antítesis total en que envuelve la vida.

Así, nuevamente, la materia se enfrenta al espíritu: "Al hombre o le sobra materia o le sobra espíritu, o mejor dicho, o siente hambre de espíritu, esto es, de eternidad, o hambre de materia, resignación a anondarse. Cuando le sobra espíritu y siente hambre de más de él, lo vierte y derrama fuera, y al derramarlo, se le acrecienta con lo de los demás; y, por el contrario, cuando ávaro de sí mismo, se recoge en sí pensando mejor conservarse, acaba por perderlo todo..." (26).

El anhelo no logra satisfacerse nunca: "Hay, Nicodemo, en nosotros todos dos hombres: el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que cree o mengua en las inmutables realidades. Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal; desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo, de donde naceremos con el parto de la muerte a vida espiritual, celestial y eterna, recibimos del mundo, como de placenta, capas que nos van envolviendo, capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoismos, y a la vez va creciendo, con crecimiento interno, aquel espiritual embrión, pugnando por desplegar en sí vida de virtud y de amor divinos. Hay un crecimiento de

dentro a fuera, crecimiento que nos viene de Dios, que habita dentro nuestro, y hay otro de fuera a dentro que nos viene de esas capas de aluvión que el mundo deposita en torno de nuestro núcleo eterno intentando ahogarle en el tiempo..." (27).

La dualidad entre los dos mundos se desarrollará a lo largo de todo el pensamiento unamuniano.

4.2. El espiritualismo como nexo de unión entre Dios y el hombre.

De la sustancialidad humana, lógicamente, se lanza Unamuno a la búsqueda de "algo" en que poder fundamentar la propia espiritualidad y en que poder basar la eternización, deseada, de ésta. Unamuno se encuentra con la religión. Como cualquier tema, en él, la religión será examinada a la luz del sentimiento y del anhelo vital. Para Unamuno, la religión, por sí misma, carece de sentido si no se encamina a satisfacer el ansia de eternidad del hombre. "Si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión. Será una filosofía de una religión, pero religión, no. La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial; para explicar las apariencias basta un Dios aparential, quiero decir que sobra todo Dios. Lo que no se explica sin El, tampoco con El se explica, pues tomándolo como razón suprema necesita a su vez ser explicado..." (28).

Una vez asumidos dentro de su dialéctica, la fe, la religión y el mismo Dios, no tienen un sentido pleno y absoluto, sino que se relativizan en función de la importancia y del fundamento que den a la persistencia del espíritu humano.

Dios no puede ser la Razón Suprema. Para afirmar la existencia de Dios no precisa Unamuno de pruebas irrefutables, ni de demostraciones racionales; le basta con desear, con anhelar, su existencia. Camina del espíritu humano al espíritu de Dios, a quien ve animado de la misma sustancialidad y del mismo deseo de eternidad. Por ello, podemos decir, que, en Unamuno, Dios no es sino una proyección al infinito de nuestros mismos problemas y esperanzas. "... Si existe un Dios es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos; si existe un Dios es el Querer que hace que sea todo nuevo en cada momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querer, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse

en él..." (29).

Dios quiere también eternizarse, a imagen y semejanza del ser humano. Y esto es así, porque Unamuno busca, en Dios, la Voluntad y no la Razón.

Unamuno descubre a Dios a través del intento de eternizar su espíritu. La eternidad es una aspiración que se identifica, en el pensamiento unamuniano, con Dios. "Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del Universo entero sin que el Universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo, a la vez, otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios" (30).

Es decir, Dios vendría casi como una consecuencia del problema de la eternidad; pero, por otra parte, comienza a adquirir dimensiones reales en su pensamiento. Así, por un lado, la búsqueda de Dios para basar la propia existencia sustancial del hombre; y, por otro lado, el deseo de traspasar los límites del conocimiento racional para llegar a Dios.

Dios desborda el ámbito que Unamuno le tenía reservado, para convertirse en una cuestión dominante en su pensamiento, ya que de El dependerá el "sentimiento trágico de la vida". Dios y el hombre se entrecruzan continuamente, en Unamuno, hasta que no se sabe si es Dios quien crea al hombre, o éste a Aquél. Comienza, de esta forma, la lucha de Unamuno con la Divinidad. "Y bien se me dirá: "¿Cuál es tu religión?" Y yo responderé: "Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible -o Incognoscible, como escriben los pedantes-, ni con aquello otro de "de aquí no pasarás". Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible" (31).

Es la lucha del hombre que quiere creer, porque sabe que esta creencia le asegura su permanencia espiritual, su eternidad; pero, sabe también que la razón no puede demostrarle, ni darle, el fundamento de la inmortalidad. A Dios no puede llegar racionalmente. "Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales -la ontológica, la cosmológica, la ética, etc., etc.- de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas

razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismo y peticiones de principio. En esto estoy con Kant..." (32).

La existencia de Dios, como problema, es una cuestión derivada de la propia sustancialidad del hombre. Unamuno se dirige, primero, a la espiritualidad humana, y, de ésta, a Dios. Pero el Dios que logra Unamuno de esta forma es un Dios sentido y cordial, no racional; es un problema vital para la solución de la interioridad humana. "Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es: tal vez no pueda saber nunca, pero "quiero saber". Lo primero, y basta" (33).

La búsqueda, el intento de penetrar en el misterio de Dios mueve la vida de Unamuno, y hace que éste pretenda inquietar a los hombres en su interior. El espíritu del hombre, de ser la condición, pasa a ser lo condicionado por la afirmación o la negación de Dios. "... Que busquen ellos, como yo busco; que luchen, como lucho yo, y entre todos, algún palo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos, esa lucha nos hará hombres, hombres de más espíritu" (34). El hombre, además, descubre a Dios, no sólo a través de su propio espíritu, sino, también, a través de la muerte, lo cual, en definitiva, quiere indicar el mismo camino, porque el hombre formaba su espiritualidad descubriendo su finitud. "El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió" (35).

Pero, es que Cristo resucitó. Ello equivaldrá, en términos unamunianos, a decir que el hombre puede resucitar, puede salvar el límite de la muerte. La resurrección de Cristo, al margen de la no inclusión de Unamuno en el ámbito estrictamente religioso, implica la eternización del hombre, salva al hombre espiritual de la nada. "... El Dios hombre, el Verbo encarnado fue para que el hombre, a su modo, se hiciera un Dios; esto es, inmortal. Y el Dios cristiano, el Padre de Cristo, un Dios necesariamente antropomórfico, es el que, como dice el Catecismo de la doctrina cristiana que en la escuela nos hicieron aprender de memoria, ha creado el mundo para el hombre, para cada hombre. Y el fin de la redención fue, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte.

Y Cristo murió, o más bien resucitó, por mí, por cada uno de nosotros. Y establecióse una cierta solidaridad entre Dios y su criatura..." (36).

Esta es la raíz esencial del encuentro entre Dios y el hombre, encuentro que nace de la muerte. Todos los fundamentos racionales que se le han querido dar a la existencia divina no tienen realidad para Unamuno, o, mejor dicho, carecen de espiritualidad, porque no establecen esa existencia a la luz de la eternidad. "Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en El, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera. Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y conciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor, y sobre todo, el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado..." (37).

Es decir, Unamuno afirmará cuanto se dirija a su anhelo vital, y rechazará cuanto se aparte de él. De esta forma, las construcciones racionales teológicas, el panteísmo, el "materialismo histórico", se traducen, para él, en negaciones de su ansia de eternidad. Nada le dicen acerca del mismo; unos, porque lo niegan abiertamente ("materialismo"); y otros, porque no aciertan a comprender su núcleo esencial. Así, en cuanto al racionalismo teológico: "Y todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad no son sino abogacía y sofistería" (38).

El racionalismo conduce al hombre a la desesperación, porque no logra penetrar en el hombre sustancial, en su espíritu; no logra ver la esencialidad humana; no consigue ver cómo, si negamos la inmortalidad, negamos la finalidad del hombre.

Hay que tener en cuenta que no pretendemos realizar un análisis sistemático y exhaustivo de la posición "religiosa" de Unamuno, de su posición ante la fe, ni de sus críticas al dogmatismo teológico. Nos interesa recalcar, exclusivamente, cómo el "espiritualismo" se reduce, unamunianamente, al problema esencial de la inmortalidad, y cómo, de este problema, deduce la existencia de Dios, y no racionalmente, sino por medio de la fe. No analizamos el concepto de "fe", particularísimo, por cuanto excede de nuestro ámbito.

Así, pues, Dios, en Unamuno, es consecuencia de la previa formación de su espiritualidad. De tal forma, la creencia en Dios deriva, radicalmente, de la creencia en nuestra propia sustancialidad, en nuestro deseo de afirmar eternamente el espíritu humano. "En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad..." (39).

Dios y eternidad se identifican: "Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia de la ex-sistencia y no de la in-sistencia de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del universo..." (40).

En definitiva, Dios es sólo un instrumento utilizado por el hombre "Miguel de Unamuno", para dar satisfacción a sus anhelos personales, y construir, al mismo tiempo, el fundamento de su espiritualidad.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Intelectualidad y espiritualidad", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 201.
- (2). Miguel de Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 218.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 219.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 219.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 219.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 220.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 220.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 221.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 221.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 222.
- (11). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 269.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 272.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 283.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 284.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 287.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 300.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 365.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 365.
- (19). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 406.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 406.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 406.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 406.
- (23). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 406.
- (24). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 407.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 408.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 452.
- (27). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 932.
- (28). Miguel de Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 227, 228.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 228.
- (30). Miguel de Unamuno, "El secreto de la vida", 1906, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 253.
- (31). Miguel de Unamuno, "Mi religión", 1907, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 256.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 257.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 257.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 258.
- (35). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 303, 304.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 304, 305.
- (37). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 322, 323.
- (38). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 325.
- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 365.
- (40). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 387.

C) EL PENSAMIENTO SOCIO-JURIDICO DE UNAMUNO

CAPITULO 1. HISTORIA E INTRAHISTORIA.

La posición unamuniana en torno a la Historia no podía escapar de la diferenciación entre los dos mundos, entre el mundo sustancial y el aparencial. Esta visión dualista incide claramente en este tema, haciendo que, junto a la Historia, situada en el mundo aparencial, se encuentre otro término, el de la intrahistoria, situada, a su vez, en el mundo sustancial.

La Historia, para Unamuno, representa lo pasajero y aparencial; son los sucesos históricos, bajo los cuales aparece el fondo permanente que une a toda la Humanidad.

La óptica unamuniana se desborda en el planteamiento del tema, acuciada por la realidad española, por el dolor ante lo que es y lo que representa España históricamente. Frente a la España de los "sucesos", nos encontramos con otra España, la de los labriegos, la de los hombres que viven y trabajan, ajenos a la gloria que proporciona la fugacidad histórica, y más atentos al mundo sustancial.

Así, "La Historia, la condenada Historia, nos oprime y nos ahoga, impidiendo que nos bañemos en las aguas vivas de la Humanidad eterna, la que palpita en hechos permanentes bajo los mudables sucesos históricos... ." (1).

El dolor de España es la causa que le hace concebir una visión más honda de la Historia, a la que denominará "intrahistoria". Si la Historia nos muestra la pérdida de un lugar predominante en el concierto internacional, la intrahistoria nos muestra el fondo continuo y permanente, aquél que atiende a lo sustancial, y, en este caso, lo sustancial se identifica con el pueblo.

Estas ideas derivan, también, de otra cuestión, como es el sentimiento unamuniano ante lo que considera la "opresión". El pueblo, el verdadero pueblo se halla oprimido por una minoría, de la que da cuenta y noticias la Historia. Pero, la Historia muestra un profundo desconocimiento acerca de los deseos y aspiraciones del pueblo. "Es una de las concepciones más erróneas la de estimar como los más legítimos productos históricos las grandes nacionalidades, bajo un rey y una bandera. Debajo de esa historia

de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de las exacciones autoritarias" (2).

Esta visión, por otra parte, aparece indudablemente influida por el carácter socialista que, cuando escribe estas palabras, trata Unamuno de infundir a sus obras. Sin embargo, una vez superado el socialismo, la consideración de la Historia como "apariencia" permanecerá. ¿Por qué esta concepción? Porque la Historia no es, unamunianamente, "algo" que quede, es decir, no implica ninguna eternización, por paradójico que nos pueda parecer. La Historia, según su punto de vista, nos narra los acontecimientos que un día sucedieron, pero no tiene en cuenta la espiritualidad que, por debajo de ellos, existía, ni tampoco la interiorización de los actos humanos. La Historia es sólo el transcurso de lo aparential, no de la vida sustancial.

El pueblo, cuya semilla da lugar a la "intrahistoria", ignora los hechos históricos. En Unamuno, a "Historia" e "intrahistoria" corresponden, paralelamente, otros dos términos: una minoría, que es la protagonista de los hechos pasajeros, y una mayoría, el pueblo, que es la protagonista de los hechos sustanciales. "Mira con soberana indiferencia la pérdida de las colonias nacionales cuya posesión no influía en lo más mínimo en la felicidad o en la desgracia de la vida de sus hijos, ni en las esperanzas de que éstos se sustentan y confortan. ¿Qué se le da de que recobre o no España su puesto entre las naciones? ¿Qué gana con eso? ¿Qué le importa la gloria nacional? Nuestra misión en la Historia, ¡Cosa de libros! Nuestra pobreza le basta; y aún más, es su riqueza" (3).

La Historia no le dice nada al pueblo acerca de su sustancialidad, ni le indica la guía de su espiritualidad. Todo ello examinado desde la visión unamuniana.

De la disociación, primera, entre "mayoría" y "minoría", deduce Unamuno una serie de divisiones posteriores. En cada una de éstas, se marca la dimensión de la auténtica disociación unamuniana, la que realiza entre el mundo sustancial y el aparential. "A todas horas oímos hablar del juicio de la posteridad, del fallo de la Historia, de la realización de nuestro destino (¿cuál?), de nuestro buen nombre, de la misión histórica de nuestra nación. La Historia lo llena todo; vivimos esclavos del tiempo. El pueblo, en tanto, la bendita grey de los idiotas, soñando su vida por debajo de

la Historia, anuda la oscura cadena de sus existencias en el seno de la eternidad..." (4).

De esta forma, como vemos, la Historia, se convierte en una de las encarnaciones de la temporalidad -al igual que el Derecho-, mientras que la eternidad se confirma en la "intrahistoria", que no es sino la vida sustancial del pueblo, de aquellos que no se preocupan por la gloria aparential, sino por la eternidad.

De la división entre los dos mundos, deriva, también, una división entre dos formas de perpetuarse en la memoria: la eterna y la pasajera. "A medida que se pierde la fe cristiana en la realidad eterna, búscase un remedio de inmortalidad en la Historia, en esos Campos Elíseos en que vagan las sombras de los que fueron. Perdida la visión cordial y atormentados por la lógica, buscamos en la fantasía menguado consuelo. Esclavos del tiempo, nos esforzamos por dar realidad de presente al porvenir y al pasado, y no intuimos lo eterno por buscarlo en el tiempo, en la Historia, y no dentro de él. Así inclinamos la frente al fatum, al Progreso, tomándole de fin e ídolo, y nos hacemos sus siervos en vez de sus dueños. Y el Progreso nos tritura como el carro de Yargenaut a sus fanáticos adoradores" (5).

La "intrahistoria" representa, para Unamuno, otra de las formas en que poder alcanzar la eternidad. Es, nuevamente, el descubrimiento de lo eterno e inmutable; otra de las manifestaciones de la espiritualidad del hombre. Así, será, también, denominada, por Unamuno, "tradición eterna", subrayando el carácter de atemporal que tiene por oposición a la temporalidad de la Historia. "Hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del porvenir..." (6).

La tradición de la intrahistoria define el fondo sobre el que debe sustentarse el presente y el futuro históricos. Es decir, Unamuno no se limita a establecer una diferenciación entre los dos mundos, sino que, además, es preciso que el uno sea la base del otro. De nada sirve la prioridad del elemento intrahistórico, si no se le reconoce alguna influencia sobre el otro término. Unamuno establece, con ello, un deber-ser condicionante. La Historia, aunque viva de espaldas a esa realidad, tiene su propia vida levantada sobre los márgenes que le proporciona el elemento intrahistórico, aunque estos márgenes se encuentren sepultados bajo los grandes acontecimientos pasajeros. "... Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la Historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia

de la Historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconciente en la Historia..." (7).

La revelación del fondo intrahistórico es el sustrato sobre el que poder fundamentar otra de las manifestaciones de la conciencia humana. La sustancia de la Historia formaría la "intrahistoria", que, como antítesis del elemento histórico, nos descubriría otro mundo, sustancial: "... sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna..." (8).

Sin embargo, esto no es suficiente para decirnos en qué consiste la "tradición eterna". La "tradición eterna", si es revelación del mundo sustancial, no puede ser el pasado, sino el presente, pero observado éste desde la eternidad. El pasado no constituye el fondo intrahistórico, porque el pasado sólo habla, para Unamuno, de la minoría, de los protagonistas de la Historia. Hay que buscar, por debajo del presente histórico, el fondo espiritual que rige las vidas del pueblo, del sujeto intrahistórico. Hay que desvelar la conciencia de la Humanidad: "... debajo de la Historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado, muerto para siempre y enterrado en cosas muertas. En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los témpanos del pasado, que, al querer darles vida, se derriten, revirtiendo sus aguas al mar. Así como la tradición es la sustancia de la Historia, la eternidad lo es del tiempo: la Historia es la forma de la tradición, como el tiempo la de la eternidad. Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad en la muerte" (9).

La tradición se manifiesta así, no en el pasado, sino en el presente. "La tradición vive en el fondo del presente, es su sustancia..." (10).

Para Unamuno, la "tradición eterna" pertenece al mundo sustancial. Es, pues, otra de las manifestaciones de la espiritualidad unamuniana. La intrahistoria mira hacia el interior del hombre. Busca y encuentra, bajo los mudables sucesos históricos, la única realidad viva, la única realidad sustancial: el hombre como sujeto y objeto, a la vez, de la Historia; como protagonista, no aparential, sino interiorizado. "La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma..." (11).

Por todo ello, la intrahistoria y la "tradición eterna" supondrían una revelación de la máxima realidad humana y darían, también, las causas reales del acontecer. De esta forma, Unamuno rechaza la "interpretación materialista de la Historia", ya que mira, no a una causa económica sino a una causa sustancial como el verdadero factor del devenir humano. Su interpretación podríamos calificarla de "espiritualista": "Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda, aun cuando queda otro paso más en esta comprensión, y es buscar la razón de ser del "presente momento histórico", no en el pasado, sino en el presente total intrahistórico; ver en las causas de los hechos históricos vivas revelaciones de la sustancia de ellos, que es su causa eterna..." (12).

Pero, la intrahistoria no se reduce a una visión desde la que contemplar la Historia. Muy al contrario, es indicativa del espiritualismo unamuniano, y, por otra parte influye y da lugar a análisis, característicos de D. Miguel, en torno al pueblo y al espíritu colectivo. "Cuando se afirma que en el espíritu colectivo de un pueblo, en el Volkgeist, hay algo más que la suma de los caracteres comunes a los espíritus individuales que la integran, lo que se afirma es que viven en él de un modo o de otro los caracteres todos de todos sus componentes; se afirma la existencia de un nimbo colectivo, de una hondura del alma común en que viven y obran todos los sentimientos, deseos y aspiraciones que no concuerdan en forma definida, que no hay pensamiento alguno individual que no repercuta en todos los demás, aun en sus contrarios, que hay una verdadera subconciencia popular. El espíritu colectivo, si es vivo, lo es por inclusión de todo el contenido anímico de relación de cada uno de sus miembros" (13).

La intrahistoria, como fondo permanente de la vida de un pueblo, crea y transforma la conciencia de este pueblo, de tal forma que la vida sustancial de la colectividad no muere, sino que sigue existiendo en ese fondo constante. Pero, éste, resultante del total pensamiento unamuniano, quedaría estancado si no existiese una interrelación entre los diferentes pueblos. Es decir, si la Historia contribuye a la separación de las naciones, la intrahistoria, que busca lo esencial de la vida humana, es común a todos, es el poso que sustenta a la Humanidad, es la unión entre los pueblos, y se forma, no del aislamiento, sino de la relación continua. "Cuando un hombre se encierra en sí resistiendo cuanto puede al ambiente y empieza a vivir de sus recuerdos, de su historia, a hurgarse en exámenes introspec-

tivos la conciencia, acaba ésta por hipertrofiarse sobre el fondo subconciente. Este, en cambio, se enriquece y aviva a la frescura del ambiente, como después de una excursión de campo volvemos a casa sin traer apenas un recuerdo definido, pero llena el alma de voces de su naturaleza íntima, despierta al contacto de la Naturaleza, su madre. Y así sucede a los pueblos que, en sus encerronas y aislamientos, hipertrofian en su espíritu colectivo la conciencia histórica a expensas de la vida difusa intrahistórica, que languidece por falta de ventilación; el pensamiento nacional, trabajando hacia sí, acalla el rumor inarticulado de la vida que bajo él se extiende. Hay pueblos que en puro mirarse el ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada" (14).

El "historicismo" convierte al espíritu colectivo, precisamente, en todo lo contrario de aquello que debiera caracterizarle, según Unamuno. Para él, el verdadero espíritu colectivo estaría constituido por la presencia de la eternidad. La eternidad da la razón de ser del presente y da conciencia de que se es y de que se vive, pero sustancialmente. Así, pues, el aniquilamiento del fondo intrahistórico conlleva la pérdida de la conciencia colectiva.

A pesar de todas estas características, para Unamuno lo que define a la intrahistoria y a la "tradición eterna" es su indeterminación, su incapacidad de formularse en esquemas teóricos. La "tradición eterna" forma una base indefinible e incalificable, que incide en el comportamiento y en el actuar de los hombres "sustanciales". "¿Qué el pueblo es más tradicionalista aún que los que viven en la Historia?... Es cierto, pero no al modo de éstos; su tradición es la eterna. Como su ideal es más sentido que pensado y como no toma formas y perfiles definidos y recortados, los que sólo ven lo geométrico y formulable lo confunden con las interpretaciones que de él se hacen" (15).

El pueblo, por esa interiorización de la Historia, transcurre su vida plácidamente, al margen de los afanes y de las inquietudes de aquellos que pelean por la gloria. La disociación entre lo real y lo oficial es necesaria, desde el punto de vista de Unamuno. Si todo se redujera, en la vida de las naciones, a ese mundo aparential de luchas, de sucesos históricos, formularía, Unamuno, la necesaria desaparición de los pueblos. Por ello, crea y descubre un mundo tranquilo, en el que los hombres se encuentran unidos por un destino común, y en el que, todo lo que fue, sustancialmente, sigue existiendo, eternamente.

Es inútil, según él, pretender que la Historia influya, de alguna manera, en la vida sustancial, ya que la Historia tiene otro fin y otra escala de valores, que en nada contribuyen al logro de la eternidad. "Esos pobres políticos profesionales, de partido -de izquierda o de derecha-, esos creen que el pueblo es arcilla en que cabe ejercer de alfarero para dar gusto a los dedos y recrearse en el placer de crear -ánforas o botijos-, esos pobres políticos cuyo hipo es tumbar al que ocupa el puesto de mando -mande o no-, provocar ese ridículo juego de la crisis, esos hablan algunas veces de la emoción popular. ¿Emoción popular? Ni antaño monárquica, ni hogaño republicana. Al seno del pueblo no llegan esos oleajes, ni sus espumas. Los siglos han pasado sin dejar una arruga en su frente, que suda trabajo cotidiano. Tiene sí, el pueblo sus oleajes y hasta sus galernas, pero son superficiales y pasajeras" (16).

En ocasiones, pudiera parecer excesivamente superficial la interpretación, que realiza Unamuno, de todo cuanto se aparta de su particular visión. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el espiritualismo no es, en él, un apartado importante de su pensamiento, sino que es el núcleo en torno al cual gira todo él. La Historia y el mismo Derecho serán analizados desde esa particular visión, pretendiendo, así, lograr su transformación. Si no tienen, como meta, el fin esencial humano, para, a la luz de éste, formarse, será necesario cambiarlos. Así, el sistema que propone, para la Historia, es el de la intrahistoria.

La intrahistoria no es, por tanto, la historia interior, sino el elemento que debe servir para completar a la Historia y para transformarla. "Mal grandísimo es el de confundir con los hechos meros relatos de ellos, y lo que es aún peor, no de hechos propiamente tales, sino de simples sucesos. Suele, en efecto, estudiarse los pasajeros fenómenos que se suceden en el tiempo sin enderezar su estudio al de los permanentes, que quedan cual fondo y modo de constitución de los pueblos. Con completar la llamada historia externa con la que suele llamarse interna, sólo en parte se corrige el tradicional daño, ya que nos las muestran de ordinario yuxtapuestas y no como las caras de una misma y sola realidad, como revelación la una de la otra. La historia hasta no ha mucho y aún hoy en día en no pocos de sus pretendidos cultivadores, no ha salido del periodo meramente descriptivo, entrando, cuando más, en el de clasificación. Y la ciencia digna de este nombre sólo empieza allí donde la comparación analítica empieza..." (17).

Llega Unamuno, una vez más, a intentar un encuentro entre los dos mundos, encuentro que no quiere decir síntesis final, sino mantenimiento necesario de los dos polos opuestos. La historia nos da la actuación aparente del hombre, en tanto que la intrahistoria nos revela la eternidad, un mundo en el que todo sigue existiendo y que constituye la verdadera permanencia de cuantos fueron. No podemos, según Unamuno, desconocer los sucesos que ocurrieron, pero tampoco podemos ignorar los hechos permanentes, la labor silenciosa de los más, que permite que un pueblo siga existiendo y que une a este pueblo, en el presente, con su pasado vivo.

Esta idea, que entronca con su visión "española", es la que permite a Unamuno considerar, como una misma, a la España de los místicos, labor interior y fecunda, y a la España de los que labraban sus tierras mientras se perdía Cuba. Es un lazo de continuidad. Así, "Pasan por las crónicas los que han metido bulla en la historia, los mil bullangueros, y no los miles de millones de silenciosos, pues se oye más a uno que grita que a mil que callan. Es la historia la memoria de los pueblos, y en ella, como en la de los individuos, yacen inmensidades en el fondo insondable del olvido, mas no allí muertas, sino vivas, obrando desde allí, y desde allí vivificando a los pueblos" (18).

Pero esto es así, porque la Historia forma la conciencia pública, y la intrahistoria, el espíritu colectivo. "Lo que a los individuos sucede también a los pueblos. Su espíritu colectivo, el *Volksgeist* de los alemanes, tiene su fondo subconciente, por debajo de la conciencia pública, que es la única que en la historia se nos muestra" (19).

Aunque antes ha especificado Unamuno que la historia interior y la exterior constituyen caras de una misma moneda, no sucede lo mismo con las resultantes de ambas. El espíritu colectivo apenas tiene nada que ver con la conciencia pública, ya que no es tenido en cuenta por ésta. La disociación entre lo "real" y lo "oficial" se hace más profunda, unamunianamente, porque el pueblo no da lugar a la conciencia pública, que debería ser la manifestación externa del espíritu de éste. La conciencia pública es la formada por la minoría "oficial" que ignora el mundo sustancial y que, desde luego, no lo expresa: "Háblase de común de conciencia pública y de espíritu público, sin discernir bien la diferencia mediante entre ambos. La conciencia pública, lo que suele llamarse opinión, es lo que se manifiesta al exterior, lo que constituye la vida histórica, lo que pasa a los cricones y memorias y periódicos; y el espíritu público es algo más y más hondo

y más permanente; es la resultante de la totalidad toda de la vida del pueblo, con su inmenso lecho de tendencias subconcientes, con el riquísimo fondo en que palpita el silencioso sedimento de los siglos hundidos en la tradición" (20).

De esta forma, en el rechazo de lo que representa la Historia, considera Unamuno que ésta entorpece la labor intrahistórica. La materia impide la manifestación de la forma. "... Así en la vida social asiéntase la historia sobre la labor silenciosa y lenta de las oscuras madréporas sociales enterradas en los abismos sub-históricos, bajo la historia, en la labor del labriego que con el sol nace y con él vuelve a su oscuro hogar..." (21).

Podríamos entender esta visión unamuniana bajo la forma de una pirámide, en la que la base es lo fundamental y el vértice es sólo la apariencia externa, lo que sobresale y se eleva sobre el fundamento interno. Así, en esta visión, el mundo sustancial sigue cobrando su predominio. "¡Ah!, si descendieran las aguas del olvido, bajo las cuales palpita la tradición eterna de los pueblos y sobre las que se alzan los espectáculos de la historia; si descendieran esas aguas, ¿qué sería de la grandeza de los grandes hombres y de los grandes sucesos, al verlos mero vértice de poderosas pirámides subyacentes...?" (22).

Es, nuevamente, la división entre los dos mundos. A este respecto, nuestra posición coincide con la de Jesús-Antonio Collado. Para Collado es la visión espiritualista la que le lleva, a Unamuno, a concebir la "intra-historia" como una trascendencia del tiempo en la historia. De esta forma, se crean paralelamente la intrahistoria y la Historia, según Collado: "... De aquí su descubrimiento de la intra-historia, expuesto sobre todo en la tradición eterna. Así como la realidad del hombre es lo inmutable de su interior, así también la realidad de la historia, del devenir, consiste en la intra-historia, que es la tradición eterna. Debajo del fugaz acontecer histórico subsiste el fondo de los hechos permanentes. Hay, pues, una oposición entre los dos modos elementales del acontecer humano; es la oposición entre la historia y la intra-historia. Unamuno considera la historia como una tradición o transmisión mediante el fluir del tiempo, mas no de forma que todo eso que es transmitido o pasa en el fluir, se pierde, sino que, por el contrario, se condensa: "todo lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas". Así va formándose el sustrato de verdades eternas. Estas verdades permanecerán, en tanto que el curso de la historia irá trayendo formas nuevas que a su

vez pasarán a integrarse en el fondo eterno inalterable. Así, a lo histórico, que no es más que el devenir superficial, opone Unamuno lo intra-histórico, la dimensión presente de interioridad temporal, que es el alma del tiempo y el origen mismo de la temporalidad" (23).

Así, pues, señalamos, nosotros también, cómo este tema es consecuencia de la previa división entre lo aparential y lo sustancial. Sin embargo, esta separación no satisfacía a Unamuno. Pretende una vía de armonización, no lograda del todo, ya que debe permitir el mantenimiento, como opuestos, de los dos términos. Pero, piensa que entre la Historia y la intrahistoria, entre la conciencia pública y el espíritu colectivo, deben existir lazos de unión y una labor, difusa, de influencia de la intrahistoria, con su "tradición eterna", en la Historia. "Como hay corrientes entre nuestra profunda vida y nuestra vida de conciencia las hay entre la vida profunda de los pueblos y su vida histórica. El espíritu público condiciona y determina a la conciencia pública, siendo a la vez por él condicionada. Así como no cabe señalar en el alma humana la línea divisoria entre su honda vida subconciente y su vida de conciencia, así tampoco cabe señalar precisa y clara línea de demarcación entre la profunda vida de los pueblos, la que resulta de los cotidianos afanes y los diarios cuidados y empeños de los humildes y la vida pública que se refleja en la prensa, en los comicios, en las asambleas, en las instituciones históricas, en los ruidosos sucesos que se archivan en todo género de cronicones" (24).

Es decir, Unamuno, a pesar de haber establecido, anteriormente, esa diferenciación, pretende, ahora, establecer una interrelación entre los dos términos, a la par que un condicionamiento mutuo, porque, además, de la materia, de los sucesos aparentiales, se desgajan lo que de permanente puedan tener, para formar parte de la vida intrahistórica. "Caen instituciones históricas en el fondo de la vida difusa de las muchedumbres, redúcense antiguas leyes a costumbres jurídicas, a la vez que brotan de los senos abismáticos de la vida popular arraigados sentimientos, viejos hábitos o seculares prejuicios" (25).

De esta forma, vemos cómo existe una conexión entre las observaciones que se refieren a este tema y el Derecho. Así, también habrá, para Unamuno, una manifestación externa, las leyes, por debajo de las cuales, se anuda la continuidad, las costumbres jurídicas y una ley interna, que forman realmente la base sobre la que debiera sustentarse el Derecho.

El pueblo debe buscarse por debajo de la Historia. La verdadera Nación,

para ser eterna, debe encontrarse en la unión del pasado vivo con el presente, y, de esta forma, ello redundará, según Unamuno, en un verdadero nacimiento de la Historia y del Derecho. "... en su subsuelo espiritual también, en los no escudriñados soterraños de su cotidiana vida colectiva yace tal vez el venero de su renovación futura mientras seguimos arañando con nuestra crítica y apologética en las hermosas glorias de su capa histórica. Tenéis que descubrir a nuestro pueblo tal como por debajo de la historia vive, trabaja, espera, ora, sufre y goza" (26).

La Nación se fundamenta, como un deber ser, sobre el pueblo, y éste, a su vez, vive y acrecienta esta vida, de la tradición. "Hay que hacer patria, asentando en la tradición el progreso; pero en la tradición honda, en la de debajo de la historia, no en la leyenda histórica que el llamado tradicionalismo ha fraguado..." (27).

No podemos encuadrar el pensamiento unamuniano en torno a este tema en el solo ámbito histórico. Sus ideas, en este aspecto, tienden a fundamentar el Derecho positivo y cualquier otra manifestación externa del acontecer y de la vida de la colectividad. Mas que fundarse en un Derecho Natural, o en un principio de valores, el Derecho positivo, para Unamuno, se basa en el fin espiritual al que tiende el hombre, el verdadero hombre sustancial, y que, como consecuencia, crea un deber ser primordial. Así, pues, este conjunto, calificado por el "espiritualismo", incide en el Derecho positivo, aunque esta incidencia, en ocasiones, se encuentra sepultada bajo otras expresiones de lo jurídico.

El Derecho, el positivo, se presenta, para Unamuno, con forma aparential, en tanto existen otras formas, permanentes, que apenas salen a la luz, pero que revelan el verdadero espíritu del pueblo. Y así, también, sucede con la Historia. "Debajo de las tradiciones históricas, que nunca se saben dónde acaban, porque hay la del siglo XVIII, y la del XVI, y la del XII, y hasta una tradición pre-romana y otra pre-histórica, debajo de ellas está la tradición eterna, lo que permanece constantemente, lo que hay debajo de las formas transitorias que ruedan por la historia..." (28).

La Historia no profundiza, como tampoco el Derecho, según Unamuno, en la vida cotidiana del pueblo. El Derecho sólo mira a la función que realiza un hombre en la sociedad, sin ver los intereses y afanes de ese mismo hombre, sin ver los móviles de sus actos. De la misma forma, la Historia sólo nos da razón de la noticia, no de aquellos que no lo son. "...El día mismo del desastre de la escuadra de Cervera, hallábame yo, acordonado

desde hacía días para no recibir diarios, en una dehesa en cuyas eras trillaban en paz los labriegos su centeno, ignorantes de cuanto a la guerra se refiere. Y estoy seguro de que eran en toda España muchísimos más los que trabajaban en silencio, preocupados tan sólo de cada día, que los inquietos por los públicos sucesos" (29).

El fundamento queda ahogado bajo la apariencia; la forma bajo la materia. "... Así en la historia si fuese posible hacer bajar el nivel del olvido, que encubre para siempre la vida fecunda y silenciosa de las muchedumbres que pasan por el mundo sin meter ruido, ¿cómo iría cambiando el mapa de los sucesos que han alimentado nuestra memoria!" (30).

Sería diferente la Historia, sí, pero, también, sería diferente el Derecho positivo, según Unamuno. El Derecho respondería a la íntima razón de ser de las acciones y regularía, sustancialmente, la vida del pueblo, atendiendo exclusivamente a los intereses fundamentales de éste. Nos encontramos con una visión que recuerda vagamente, así como en la mención del término "Volksgeist", a los conceptos básicos de la Escuela Histórica del Derecho.

Unamuno pretende, con ello, una transformación real de la sociedad, porque entiende que la modificación de las, hasta entonces, materias aparentes, hará que el individuo se dirija hacia el fin esencial. Si el hombre deja de luchar con las leyes y con la Historia, caminará a la búsqueda de la forma sustancial. Despreocupado de lo pasajero, llegará a la espiritualización, necesaria para el logro de la eternidad.

Así, la labor que propone es la del descubrimiento del pueblo: "Así en la vida de los pueblos aparecen aislados en la historia grandes sucesos, que se asientan sobre la labor silenciosa de las oscuras madréporas sociales, sobre la vida de esos pobres labriegos que todos los días salen con el sol a la secular labranza. Lo que ocurre en la isla afecta muy poco a su basamento madreporico" (31).

Para Unamuno, en España se presenta de forma más grave, por cuanto, aquí, las hazañas han impedido la revelación del hombre, del interior, y han impedido que la nación se convirtiera en un medio para un fin superior a ella misma. "La historia, la condenada historia, que es en su mayor parte una imposición del ambiente, nos ha celado la roca viva de la constitución patria; la historia a la vez que nos ha revelado gran parte de nuestro espíritu en nuestros actos, nos ha impedido ver lo más íntimo de ese espíritu. Hemos atendido más a los sucesos históricos que pasan y se pierden,

que a los hechos subhistóricos, que permanecen y van estratificándose en profundas capas. Se ha hecho más caso del relato de tal o cual hazañosa empresa de nuestro siglo de caballerías que a la constitución rural de los repartimientos de pastos en tal o cual pueblecillo. Nos han llenado la cabeza de batallas, expediciones, conquistas, revoluciones y otros líos semejantes, sin dejarnos ver lo que bajo la superficie pasaba entre tanto; nos han puesto en la orilla a contemplar tempestades para que templemos nuestro espíritu en los grandes espectáculos, y no nos han dejado ver la labor de las madreporas de que le hablaba en mi anterior capítulo. Hemos oído en lontananza el eco de los cascos de los caballos de los árabes al invadir España, y no el silencioso paso de los bueyes que a la vez trillaban las parvas de los conquistados, de los que se dejaron conquistar" (32).

Por ello, llega a identificar la "historia", refiriéndose a la "intra-historia", con el espíritu, con el enriquecimiento espiritual. "La historia no es el pasado sólo, no es la tradición, no es tampoco el porvenir, el progreso. La historia es el presente eterno. Y es el crecimiento íntimo, de dentro afuera, el enriquecimiento del contenido espiritual. En la historia vive el pasado con el porvenir y engendrándolo en un presente eterno. Porque la historia es el espíritu y el espíritu es la creación" (33).

De esta forma, podemos decir que la dialéctica Historia-intrahistoria es utilizada por Unamuno como expresión, nuevamente, de la antítesis entre el espíritu y la materia, y como fundamento del deber-ser jurídico.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "La crisis del patriotismo", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 145.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 148.
- (3). Miguel de Unamuno, "La vida es sueño", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 175.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 181.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 182.
- (6). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 58.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 58.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 59.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 60.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 60.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 60.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 66.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 141.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 141, 142.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 142, 143.
- (16). Miguel de Unamuno, "Desde la Magdalena de Santander", 1934, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 105.
- (17). Miguel de Unamuno, "Sobre el cultivo de la demótica", 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 47.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 48.
- (19). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 49.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 49.
- (21). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 50.
- (22). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 50.
- (23). Jesús-Antonio Collado, "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962, págs. 61, 62.
- (24). Miguel de Unamuno, "Sobre el cultivo de la demótica", 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 51.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 51.
- (26). Miguel de Unamuno, Discurso leído en la solemne apertura del Curso académico de 1900 a 1901, en la Universidad de Salamanca, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 61.
- (27). Miguel de Unamuno, Discurso en Valencia con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 75.
- (28). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Teatro Cervantes de Málaga, el día 21 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 186.
- (29). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 660.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 660.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 660.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 661, 662.
- (33). Miguel de Unamuno, "Españolidad y españolismo", 1917, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 773.

CAPITULO 2. RECAPITULACION: LA ACTITUD FILOSOFICA DE UNAMUNO.

Al examinar el espiritualismo y la dialéctica razón-vida, nos encontramos ya con la posición unamuniana en el campo filosófico. Unamuno no podía mantenerse al margen de la filosofía, pero, para él, esta filosofía no se traduce simplemente en la búsqueda de unos esquemas previos y de unas argumentaciones determinadas.

Unamuno rechaza, desde un primer momento, cuanto se aparta de la investigación, de la duda: "En el orden de la pura especulación filosófica, es una precipitación el pedirle a uno soluciones dadas, siempre que haya hecho adelantar el planteamiento de un problema..." (1).

Así, pues, metodológicamente, Unamuno se apartará de las ideas previas; preferirá una investigación a una solución argumentada. Todo ello en función de lo que considera ser el sujeto y el objeto de su filosofía y de toda filosofía: "Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos" (2).

El núcleo de toda filosofía es el hombre, pero no un hombre abstracto, es decir, una argumentación teórica a la que se ha llegado a través de un complicado sistema, sino que es el hombre de carne y hueso, el real, el concreto. Este es el punto de partida y el punto de llegada. Sobre esta base, su examen de los diferentes autores y de la filosofía de cada uno de ellos tenderá a buscar, por debajo del pensamiento, el sentimiento del hombre. La filosofía unamuniana no puede concebirse separadamente de su espiritualismo, el cual resuelve todas las dudas y todos los planteamientos, por intrincados que parezcan; y es la clave de su rechazo o de su aceptación, no de un sistema filosófico, sino del hombre, del espíritu que lo formula.

Así, "Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representan el anhelo integral del espíritu de su autor" (3).

La filosofía unamuniana es consecuencia inmediata de Miguel de Unamuno, de las preocupaciones de su espíritu, de su propia vida, en suma. El mismo

nos lo dirá: "La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconcientes, inconcientes tal vez" (4).

Desde este punto de vista, sustancialmente acorde con su vitalismo, las referencias que se produzcan a otros autores deben ser analizadas a la luz del contexto unamuniano. Si lo importante, lo esencial, es el espíritu, que es el que marca la filosofía y el pensamiento de un autor, nos damos cuenta, según Unamuno, que este espíritu rechaza el camino que le presenta la razón y acoge el camino de la irracionalidad. Pero, ello, realmente, es lo que le sucede al propio Unamuno. "Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real, y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades..." (5).

Desde el "absolutismo" unamuniano todo cuanto no le revele el espíritu del autor, queda reducido y rechazado. Unamuno no admite componendas, ni siquiera dentro del ámbito filosófico: interpreta la filosofía de acuerdo con la razón de ser de la persona.

Por otra parte, los métodos filosóficos, el análisis investigativo, será rechazado, en cuanto no le dice nada, espiritualmente, del autor que lo formula: "Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo mucho bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis, que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos. Los más de los que el positivismo llamaba hechos, no eran sino fragmentos de hechos..." (6).

No se da cuenta, Unamuno, de que él, también, está partiendo de soluciones dadas, de análisis preconcebidos, de argumentaciones previas, para llegar a una consecuencia establecida *a priori*, aunque para lograrla haya pretendido basarse en el espíritu y no en la razón. Su filosofía viene condicionada por la lucha que plantea entre la razón y la vida y por el "sentimiento trágico de la vida". "... Y el más trágico problema de la filosofía es de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas

y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretenda deshacer la eterna y trágica contradicción. ¿Pero afrontan todos esa contradicción?" (7).

A pesar de plantear, teóricamente la antítesis, que nunca resolverá en síntesis, internamente ya ha optado por una de las soluciones, cuando trata de la filosofía. No se trata de resignarse al mundo formulado por el pensamiento de un filósofo, sino que, movido de ese "espiritualismo", pretenderá encontrar, bajo aquél, la interioridad, la conciencia no revelada, la vida íntima y sustancial del autor. Ha elegido, internamente, el camino del espíritu. "... La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre" (8).

Es decir, aunque no ha establecido una síntesis, ha optado por la prevalencia del mundo espiritual por encima de la razón. Lo que importa, unamunianamente, es la respuesta dada por el hombre, respuesta determinada por la vida y por el problema esencial. La filosofía, se convierte, para Unamuno, en otro de los medios a utilizar para no resignarse a la nada, constituye otra de las formas por las que el hombre puede eternizarse. Y así, utilizando los planteamientos spinozianos, nos dirá: "... Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone por perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos pervertidos por el intelectualismo no lo reconozcan?" (9).

De esta forma, nos encontramos con que la filosofía es no sólo resultado de la vida y del sentimiento del autor que la formula, sino, también, consecuencia externa del ambiente en que vive y respira el espíritu del filósofo. Así, él mismo, Unamuno, es consecuencia de aquellos que modelaron su espíritu y de la España de aquel entonces. El pensamiento, para él, va implícito en la lengua que lo expresa, como efecto inmediato del legado espiritual del pueblo en que se desarrolla cada uno. "Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la

filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa; la alemana en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Stuart Mill. Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación *-Vorstellung-* o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no, y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia..." (10).

Ferrater Mora nos analiza, en el mismo sentido, el por qué de la crítica unamuniana a toda la filosofía existente: "... su implacable crítica de toda filosofía y de todos los filósofos, crítica que no tiene, sin embargo, por finalidad el romper las ideas y los ídolos que proclaman, sino más bien el hacerles descubrir que estas ideas y estos ídolos no son lo que les hace vivir en última instancia..." (11).

Como nos muestra Ferrater, el análisis de Unamuno, de toda filosofía, aparece motivado por el problema sustancial, por el núcleo esencial de su pensamiento.

2.1. Influencias filosóficas en Unamuno.

Hemos llegado a la conclusión de que Unamuno sólo aceptará aquellas doctrinas que supongan viva emanación del espíritu de quien las formula, o, que, implícitamente, demuestren una preocupación por el "único problema". Examinaré, a este respecto, todas aquellas actitudes filosóficas que tuvieron lugar y que más influencia pudieron presentar en su época y para la España de entonces.

Unamuno recibe el poso de sus lecturas de autores, fundamentalmente, extranjeros. A afirmar esta tesis nos ayuda Guillermo Fraile, aunque destaca que esta influencia es más literaria que filosófica.

Fraile, sin embargo, deduce, de dichas lecturas e influencias, la escasa originalidad unamuniana, tanto en sus planteamientos como en el ámbito de los temas que trata Unamuno. Estamos de acuerdo en esto último: los temas que toca Unamuno son pocos. Unamuno no pretende nunca analizar

el tema de actualidad; sólo analiza los problemas que se le antojan como prioritarios o transcendentales. La "escasa originalidad", que aduce Fraile, podría, también, ser contestada: Unamuno no pretende, tampoco ser el autor original de sus planteamientos -como en muchas ocasiones él mismo manifiesta-, pero esto no significa, ni mucho menos, que pueda ser clasificado dentro del sistema de otro autor.

Hace hincapié, Fraile, también, en la tendencia finalística de Unamuno, en que éste busca una solución prefijada de antemano. Así, señala Fraile: "De hecho su originalidad en el fondo es escasa o nula. Todas sus ideas pueden catalogarse bajo etiquetas de sistemas extranjeros de su tiempo: kantismo, pragmatismo, idealismo, protestantismo, liberal, modernismo, etc. Unamuno busca siempre su inspiración en autores extranjeros muy distantes del pensamiento español: Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Kierkegaard, William James, Ibsen, Sénancour, Nietzsche, Renán, Carducci, Ritschl, Sabatier, Harnack, etc. Todos estos, y bastantes más, aparecen citados o aludidos en sus obras, y a ellos corresponde la paternidad de la inmensa mayoría de las ideas que expone o maneja. Por lo demás, Unamuno se mueve en un círculo muy reducido de problemas, los que verdaderamente le interesaban o inquietaban. No tiene ni expone ningún "sistema", sino que parece que siempre va buscando en los autores que lee, aquello que quiere que le digan para corroborar su propia situación psicológica en cada momento. Por cualquier parte que se abran sus obras casi siempre puede preverse de antemano de que se va a hablar y lo que nos va a decir. Su pensamiento se centra en un número muy reducido de temas, llegando a dar la impresión de pobreza y de monotonía. Dios, su yo, el tema religioso, pero centrado en el de su propia pervivencia en el ser" (12).

Fraile, a nuestro parecer, adolece de un cierto simplismo al contemplar la figura de Unamuno. No logra transcender lo aparential y penetrar en el "por qué" de las motivaciones unamunianas. Unamuno, junto al "problema vital", observa la realidad que le rodea, ahondando en ella, desde ese particularismo subjetivista, convirtiéndose en un escritor ameno, y, al mismo tiempo profundo, por lo que no nos parece acertado tildarle de monótono.

Por otra parte, el decir, a estas alturas, como Fraile, que Unamuno carece de una filosofía positiva, es, sencillamente, deshonesto: "Unamuno carece de una doctrina filosófica propia y positiva. Adopta una actitud esencialmente crítica, negativa, corrosiva y demoledora, que trata de man-

tener, defender y justificar frente a las doctrinas del cristianismo que abandonó en su juventud. Queriendo, o sin querer, se recluye en un número muy reducido de temas, todos relacionados con el problema religioso, sobre el que vuelve machaconamente una y otra vez en todas sus obras; o más bien en un solo tema, repetido de infinitas maneras y con innumerables variaciones, pero siempre el mismo en el fondo. Y aún sobre éste, a lo que más llegamos después de recorrer todas sus obras, no es a ninguna doctrina positiva y original, sino a un cúmulo ingente de negaciones o, mejor dicho, a unas pocas negaciones obsesivamente repetidas de mil maneras distintas, pero que reaparecen una y otra vez en todas sus obras, corroboradas con los nuevos materiales que le aportan sus lecturas de libros extranjeros. No obstante, la actitud radical de Unamuno, de constante tensión frente al problema religioso, es netamente española. La de un verdadero quijote frente al ideal perdido" (13).

Habría que considerar dos cuestiones: una, el aspecto religioso; y, otra, el filosófico. Fraile, amparándose en la posición unamuniana respecto al "problema vital" y a las críticas de todos y de cada uno de los sistemas filosóficos, llegará a calificar a Unamuno de un autor carente de una doctrina positiva. A nuestro juicio, Fraile se queda, nuevamente, parado en los límites del tópico que rodea a Unamuno. Es incapaz de comprender, cómo, por debajo de la duda "agónica" y de la amargura, se yergue el intento, absolutamente positivo de Unamuno, de salvar al hombre de la nada.

Así, pues, hay que profundizar en la suerte de influencias que recibe Unamuno. Poco se ha estudiado sobre las relaciones de don Miguel con el Krausismo, relaciones importantes para ambas partes. El Krausismo revelaba, en conjunto, un contenido espiritual que, según Unamuno, armonizaba con el ambiente hispánico, y, en definitiva, con el propio don Miguel. "¿Por qué prendió aquí, en España, el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente que aquél? Porque el uno nos le trajeron con raíces. El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, o si se quiere fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de la tierra, son el sentimiento religioso. El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habrían pasado por la Reforma ni acaso

podían pasar por ella. El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces -más que se cree, y no tan pasajeras como se supone- es porque Krause tenía raíces pietistas y el pietismo como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte der Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos" (14).

El krausismo, para Unamuno, denotaba una raíz religiosa y espiritual, por lo tanto era lógico que, de alguna forma, mantuviese una relación con él. El krausismo venía a armonizar con una de las constantes unamunianas, con la espiritualidad, a la par que se apartaba, como el mismo Unamuno, de los métodos y caminos seguidos por los filósofos profesionales: "...Y me acojo al dilettantismo, a lo que un pedante llamaría filosofía demi-mondaine, contra la pedantería especialista, contra la filosofía de los filósofos profesionales. Y quien sabe... Los progresos suelen venir del bárbaro, y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos" (15).

A este respecto, Dolores Gómez Molleda ha realizado un importante estudio en uno de sus libros, "Los Reformadores de la España Contemporánea", sobre las relaciones unamunianas con la "Institución Libre de Enseñanza" y los krausistas españoles.

Pero, no es el krausismo, el principal poso de influencia que recibe Unamuno. El mismo nos habla de dichas influencias: "... Entonces me lancé en una carrera vertiginosa a través de la filosofía. Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer, pero siempre interpretándole hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco. Y siempre volvía a mis preocupaciones y lecturas del problema religioso, que es el que más me ha preocupado siempre. Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme y que ha sido, con Hegel, de los que más honda huella han dejado en mí. En otro respecto, Carlyle, no por sus ideas, que me parecen de una extremada pobreza y nada originales, sino por su manera de exponerlas, por su estilo impetuoso. Carlyle ha sido quien más ha contribuido a que encuentre yo mi propio estilo" (16).

Reconoce Unamuno la influencia fundamental de Hegel en su pensamiento,

influencia que se traducirá, sobre todo, en su adaptación del método dialéctico. "Lo que cada día se me arraiga más es mi repugnancia al sectarismo, a las opiniones exclusivistas, a los afirmativos, a los que tratan de ignorante, o chiflado, o débil, al que como ellos no piensa. Aprendí de mi maestro Hegel a buscar el fondo en que los contrarios se armonizan..." (17).

Manuel Pizán ha subrayado, abundantemente, la influencia hegeliana en el pensamiento de Unamuno: "... Pero lo cierto, en nuestra opinión, es la existencia de un Unamuno juvenil, hegeliano y dialéctico, y además, por maduración intelectual que lleva hasta las últimas consecuencias el análisis dialéctico, marxista. Y aún después de su gran crisis religiosa, que había de hacerle dar un gran bandazo, ideológico, hacia el irracionalismo, y político, hacia la derecha, la estructura dialéctica de su pensamiento permanece, y es evidente incluso para el mismo Unamuno..." (18).

Las paradojas unamunianas, sus contradicciones, sus antítesis, según señala Pizán, son realmente fruto de la dialéctica hegeliana. Las afirmaciones de Pizán coinciden, sustancialmente, con nuestra posición, por cuanto clarifica la relación Unamuno-Hegel, entendiendo que, primero, Unamuno es expresamente hegeliano, y, después, lo será tácitamente.

Junto a la influencia hegeliana, ha destacado Pizán, la de Darwin, sobre todo en su concepción de la "lucha por la vida". Es decir, según Pizán, existen tres grandes conjuntos de influencias en Unamuno: el hegelianismo, el marxismo y el evolucionismo. Pero estos tres grupos de ideas, quedarán, en nuestra opinión, particularmente el evolucionismo y el marxismo, subordinados al propio pensamiento de Unamuno y superados, en tanto que el hegelianismo, el método dialéctico constituirá el único sistema adoptado por Unamuno para el desarrollo de sus temas.

Pedro Ribas ha examinado, también, la utilización unamuniana del método dialéctico, destacando un aspecto que, nosotros hemos resaltado a lo largo de nuestro estudio: el estancamiento de Unamuno en el juego de las antítesis y su imposibilidad de llegar a la síntesis final. "... Ese matiz hegeliano recuerda sólo un estadio de Hegel, el estadio del enfrentamiento de los yoes, pero no la superación de ese enfrentamiento" (19).

Contrariamente a nuestra opinión, Elías Díaz, considera que el sistema de los contradictorios es más bien influencia de Kierkegaard que de Hegel: "Ambos puntos son muy importantes para entender a Unamuno: primero, su obsesión religiosa; segundo, su método dialéctico de afirmación simultánea de los contradictorios, método que, advirtamos, más tiene que ver con Kier-

kegaard que con Hegel. Esa superstitio y ese método conducen irremediablemente en Unamuno a una infravaloración de lo propiamente humano, como es la política, y a una preponderancia de puntos de vista no racionales en sus tomas de posición sobre problemas políticos o económico-sociales..." (20).

A nuestro juicio, la influencia hegeliana donde más claramente se demuestra es en el juego de los contradictorios, lo que no quiere quitar importancia a la influencia de Kierkegaard, aunque ésta debe subrayarse en otros aspectos. Así, por ejemplo, François Meyer ha realizado un estudio de la filosofía unamuniana destacando su relación con el pensador danés: "A Kierkegaard se le debe reputar como el padre de la angustia existencial y puédese, por tanto, establecer una relación entre la angustia de Kierkegaard y la congoja unamuniana. Pero se verá que las divergencias aparecen aquí como más esenciales que las afinidades y, aún en el mismo punto en que Unamuno lee y admira a Kierkegaard, su congoja, en lo sustancial, no experimentará sino muy superficialmente la influencia de la angustia kierkegaardiana..." (21).

Es decir, como siempre en Unamuno, se producirá la adaptación del pensamiento de Kierkegaard a las preocupaciones y al propio núcleo esencial del profesor salmanticense.

En conjunto podríamos indicar que Unamuno recibe alguna influencia de Kierkegaard, pero, al mismo tiempo, presenta su particular evolución. Así, por ejemplo Jesús-Antonio Collado ha tratado acertadamente las analogías y las diferencias de Unamuno con Kierkegaard, demostrando, también, la existencia de un sistema propio de Unamuno. Para Collado, Unamuno da un paso más adelante que Kierkegaard: "... Kierkegaard distingue entre pensamiento abstracto y pensamiento subjetivo; Unamuno descubre el pensamiento subjetivo, el interés personal, existencial, al fondo mismo del pensamiento abstracto..." (22).

Unamuno, según Collado, busca, tras el pensamiento, el reflejo del sujeto que lo formula, por eso puede decirse que se aparta de Kierkegaard e inaugura un planteamiento original.

Así, pues, se producirá, además, un análisis de Unamuno respecto de todos y cada uno de los autores más importantes en el campo filosófico. Con respecto a Kant, por ejemplo, Unamuno tratará de encontrar al hombre por encima de sus concepciones filosóficas. "¿Supo el solterón de Koenisberg, el que dejo de hacer hijos para hacer definiciones; supo el dueño del campo de la moral lo que es esto de la desesperación resignada? Sí, lo supo,

y esto le salva ante los hombres. Ante los hombres, digo, no ante los filósofos. Lo supo y lo sufrió. Y por haberlo sabido y haberlo sufrido ideó todo aquello de la razón práctica. Porque el imperativo categórico no es más que un pretexto para establecer la inmortalidad del alma -¡este es su punto!, ¡he aquí el problema!-, y como consecuencia de ella, la existencia de Dios. Como consecuencia, digo, porque en el orden de nuestras creencias, Dios no es sino la garantía de la inmortalidad del alma..." (23).

Es decir, se produce un análisis basado, exclusivamente, en los puntos que son de alguna importancia para Unamuno. Lo que destaca, así, en Kant, no es ni siquiera su posición filosófica, ni sus argumentaciones, sino la existencia de un espiritualismo insatisfecho. Porque la filosofía, en algunas ocasiones, es, según Unamuno, simple cuestión estética. "... ¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar una consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética, de rima" (24).

En rigor, podemos decir que es el espiritualismo el que conduce a Unamuno a la interpretación de la filosofía. Sólo admitirá aquellos hombres, filósofos, que hayan sentido en sí la misma inquietud que siente Unamuno. "Ya Carducci, el noble, el viejo Carducci, ya en un tiempo comparaba, de un lado a Petrarca, Erasmo del siglo XVI, y a Voltaire del siglo XVIII, y frente a Petrarca ponía el Dante; frente a Erasmo, Lutero; y frente a Voltaire, Rousseau, y añadía: los primeros, Petrarca, Erasmo y Voltaire fueron en el fondo conservadores; los verdaderos revolucionarios fueron Dante, Lutero y Rousseau, los que llevaban un espíritu y un ansia religiosa, y es que no hay verdaderos revolucionarios, sino los que en su vida íntima tengan fraguada su voluntad en la lucha íntima y pertinaz con el misterio, sin rendirse, acaso, sin negarlo tampoco, porque no lo comprenden" (25).

Esa misma ansia de espiritualidad es lo que le hace admirar a Spinoza, por encima del sistema creado por éste: "Habría que saber qué pasión arraigada fue la que a aquel hombre, a aquel Espinosa, le dictó aquella fórmula fría, seca y lapidaria; era como un diamante, sí, pero es que para forjar un diamante hacen falta calores que no pueden llenar fraguas ningunas de la tierra" (26).

Unamuno trata de encontrar siempre el móvil, sustancial, del pensamiento del individuo, y este móvil, para él, será siempre, el espiritual. En función del espiritualismo rechazará, precisamente, autores que, en algún momento, tuvieron influencia en su pensamiento, pero que después son abandonados.

Así, Spencer: "... Spencer, hombre de vastos conocimientos -más vastos que profundos-, no pasaba de ser un dilettante o aficionado a la filosofía, con cierta radical incomprensión de lo más profundo de ella, y a ésta su deficiencia debió gran parte de su boga. Sus superficialísimas críticas del kantismo y todo aquel mezquino razonar de la primera parte de sus "Primeros Principios", toda esa filosofía del ingenioso desocupado, como de ella dice Papini en "El crepúsculo del filosofi", estaba a la altura de la comprensión del común de las gentes" (27).

Spencer, y con él tantos otros, serán pronto superados por Unamuno. Lo que le llevará a acoger el pensamiento de otros filósofos, no es, ni siquiera, el que esté de acuerdo con sus razonamientos, sino el descubrir, en ellos, ese hálito de lucha espiritual, la misma que alienta en su interior; es saberse acompañado en esa "desesperación resignada" que inunda su vida. De ahí, por ejemplo, su crítica de las corrientes positivistas y mecanicistas y del marxismo: "... Es una doctrina que parece abrirnos un nuevo mundo de ideal después del cataclismo mecánico del siglo XVIII, después de aquellas concepciones estáticas y materialistas de la vida y del universo. Porque la concepción materialista es la estática y la concepción dinámica es siempre espiritualista" (28).

En definitiva, cualquiera que sea su contacto y su estimación por otros pensadores, la antítesis razón-vida y el espiritualismo constituyen la clave del pensamiento filosófico de Unamuno.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Mi religión", 1907, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 255.
- (2). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 261.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., Obras Selectas, págs. 261, 262.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 262.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 264.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 265.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 271.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 280.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 285, 286.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 471.
- (11). José Ferrater Mora, "Unamuno: Bosquejo de una filosofía", Ed. Losada, Buenos Aires 1944, pág. 47.
- (12). Guillermo Fraile O.P., "Historia de la Filosofía española desde la Ilustración", Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1972, pág. 204.
- (13). Guillermo Fraile O.P., op. cit., págs. 205, 206.
- (14). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 460, 461.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 466, 467.
- (16). Miguel de Unamuno, "Principales influencias extranjeras en mi obra", O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 817.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 818.
- (18). Manuel Pizán, "El joven Unamuno (Influencia hegeliana y marxista)", Ed. Ayuso, Madrid 1970, pág. 18.
- (19). Pedro Ribas, "Unamuno y Hegel", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno. XXV-XXVI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, Salamanca 1978, pág. 63.
- (20). Elías Díaz, "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968, págs. 22, 23.
- (21). François Meyer, "La ontología de Miguel de Unamuno", Ed. Gredos, Madrid 1962, pág. 30.
- (22). Jesús-Antonio Collado, "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962, pág. 25.
- (23). Miguel de Unamuno, "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo", 1911, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 468.
- (24). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 472.
- (25). Miguel de Unamuno, "Solidaridad española", 15-10-1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 224, 225.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 225.
- (27). Miguel de Unamuno, "La feliz ignorancia", 1907, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1308.
- (28). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del Primer Centenario del Nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar, de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 260.

D) LA JUSTICIA Y EL DERECHO. LAS IMPLICACIONES DE LA LIBERTAD HUMANA EN LA POLARIDAD REAL DE LA VIDA

CAPITULO 1. JUSTICIA HUMANA Y JUSTICIA DIVINA. EL QUIJOTISMO.

Entramos en una de las partes más interesantes del pensamiento de Unamuno, en la que, como en tantas otras, se muestra absolutamente original en su desenvolvimiento.

El tema de la Justicia no podía quedar al margen de las preocupaciones unamunianas. Incluso, cabría decir que es la constante búsqueda de la justicia lo que mueve a Unamuno cuando actúa, de tal forma que, a veces, identifica la verdad con la justicia.

Don Miguel, en la consideración de este tema, atenderá, sobre todo, al planteamiento, casi antitético, de lo "justo por naturaleza" y lo "justo por ley". De esta primera dialéctica, se deriva la de la justicia divina y la justicia humana o positiva.

Como dos polos que se derivan de la verdadera Justicia, Unamuno deduce la realizada por Dios y la realizada por el hombre, y más aún, esta última como supuesto brazo ejecutor de la justicia divina. Este es, en suma, el problema del quijotismo.

El quijotismo no es, en Unamuno, el desarrollo novelado de un ente de ficción. El quijotismo representa, realmente la historia del pueblo español, su filosofía, y la justicia que, en el orden positivo, pretendió realizar este pueblo. El quijotismo es, también, la imposibilidad de que la justicia humana alcance a ser la realización de la justicia divina. La justicia humana es tan sólo, para Unamuno, un pálido reflejo de la divina, una imperfección incapaz de disimular los errores, incapaz de comprender el precepto máximo de la ley de Dios: el perdón.

La justicia de Dios, en Unamuno, será el verdadero concepto de "Justicia", aquélla que don Miguel busca en las leyes, en las instituciones y en todo el ordenamiento jurídico positivo sin llegar a encontrarla. La justicia divina, entendida así, no se logra por el cumplimiento de la ley, sino por su perfección, que, al mismo tiempo, la imposibilita para una realización eficaz.

A continuación pasaremos a exponer las cuestiones inherentes a este

tema.

1.1. La relación, unamuniana, entre la justicia y el castigo.

Para Unamuno, la justicia, si quiere ser absoluta, debe comprender, dentro de sí, incluso al acto que vaya en contra de ella misma. Esta exigencia se manifiesta más claramente en el concepto de "justicia divina", de donde se deduce que este tipo de justicia es omnipotente y omnicomprendensiva.

Para Unamuno, la acción inferida contra Dios conlleva el perdón divino. Por esto mismo, se rebela Unamuno contra la idea de un Dios como juez implacable, como verdugo que se yergue ante las miserias humanas. Es decir, la justicia divina no puede separarse del total pensamiento unamuniano con respecto a la Divinidad.

Unamuno se enfrenta con el concepto de "Dios" legado por el racionalismo de la Escolástica y del tomismo. Su "Dios", con todas las profundas contradicciones subyacentes y con el ansia de creer y de eternizarse, como fundamento, que éstas nos confirman, encarna el perdón y la bondad; premia al bueno y se compadece del ofensor. Su "Dios", misericorde, nos descubre el Amor absoluto, del que no se puede derivar, en consecuencia, una "justicia" terrible para el hombre. "... Porque decir que siendo Dios infinito la ofensa a El inferida es infinita también, y exige, por tanto, un castigo eterno, es, aparte de lo inconcebible de una ofensa infinita, desconocer que en moral y no en policías humanas, la gravedad de la ofensa se mide, más que por la dignidad del ofendido, por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino. Y nada más. Lo que aquí cabría aplicar son aquellas palabras de Cristo, dirigiéndose a su Padre: "¡Padre, perdónales, porque no saben lo que se hacen!" y no hay hombre que al ofender a Dios o a su prójimo sepa lo que se hace. En ética humana, o si se quiere en policía humana -eso que llaman derecho penal, y que es todo menos derecho-, una pena eterna es un desatino" (1).

Unamuno nos sitúa frente a dos planos: uno, el ámbito divino, en el cual el castigo se mide por la intención del que actúa; el otro, el ámbito humano, en el que el castigo se mide por la dignidad de la persona ofendida y no por la voluntad real del ofensor. De esta forma, no cabe, unamunianamente, que Dios pueda infligir un castigo eterno a quien, en el fondo

de su voluntad, no "sabía lo que se hacía", no quería ofender infinitamente a Dios.

La justicia divina, representada por el perdón, ofrece al hombre la posibilidad de salvación, la regeneración del que obró mal. La justicia positiva, para Unamuno, representa la búsqueda del castigo del ofensor y no su arrepentimiento.

Esta interpretación, realizada por Unamuno, nos conduce, necesariamente, a una serie de consecuencias en el orden real y práctico. Para don Miguel, toda aquella justicia que no coincida con la regla primera del perdón, no será justicia, es decir, no será derivación de la "justicia divina", sino que será "policía humana", salvaguarda de un orden positivo y castigo del que se rebela contra el mismo.

Pero, además, Unamuno resalta cómo el castigo puede no corresponderse con el acto realizado. Nos encontramos, según él, con toda una serie de actuaciones en las que el hombre queriendo hacer "el mal", hace "el bien", y viceversa. Esto plantearía problemas, ya que en la "justicia humana" sólo se mira al resultado del acto y no a la intención de quien lo realiza, en tanto que, en la "justicia divina", se atendería a la "bondad" o a la "maldad" de la voluntad del que actúa: "... ¿Y qué es ser bueno y ser malo? Esto es ya del dominio de la ética, no de la religión. O más bien, ¿no es la ética el hacer el bien, aun siendo malo, y de la religión el ser bueno, aun haciendo mal?" (2).

Como vemos, el planteamiento unamuniano es absolutamente original en su desarrollo. Para él, el ámbito divino, llevaría hasta a considerar como "bueno" al que realiza el mal, ya que su voluntad, realmente, no podía querer una ofensa infinita a Dios.

En el ámbito humano, sería, justamente, lo contrario, tal vez porque Unamuno lo sitúa dentro de lo que denomina "policía humana".

Así, pues, la relación entre el plano divino y el humano, se entiende, en este primer momento, como una relación en torno a las consecuencias; al castigo o al premio correspondiente al acto cometido.

Dios, caracterizado, en Unamuno, por el perdón y la misericordia, inundará, también, a su "justicia" de estas características. En antítesis clara, la "justicia humana" será la venganza: el mal que se inflige al que hizo mal, y el bien que recibe el que hizo bien. En la "justicia humana" no se busca el arrepentimiento del que actúa, ni tampoco existe el perdón en el que juzga. De esta forma, esta justicia no puede entenderse, ni tan

siquiera, como derivación de la justicia de Dios, ya que carece de aquellas condiciones esenciales que definen a la "justicia divina", según Unamuno.

Llegado este punto, conviene hacer unas precisiones para que pueda ser comprendido el pensamiento unamuniano. Don Miguel no pretende ser un experto en temas jurídicos. En numerosas ocasiones manifiesta su ignorancia en tales temas. Sin embargo esta supuesta ignorancia no le impide el opinar y el forjar su propio esquema filosófico-jurídico. Cuando trata los problemas de la justicia o de la ley lo hace desde su posición personal, desde el mundo anímico de Miguel de Unamuno, desde un "yo" que no puede permanecer impasible ante el mundo que le rodea. Es claro, que no pretende elaborar una doctrina sistemática -mucho menos en el campo jurídico- que nos ofrezca una nueva visión, sobre la que poder construir el Derecho; pero, es claro, también, que sus observaciones nos dan la pauta de una preocupación constante por la Justicia y de un pensamiento "peyorativo" acerca del Derecho.

Un hombre, que quiere escapar a toda clasificación, no podía dejar de considerar el Derecho como un complejo entrecruzamiento de reglas y de normas, que nada revelaban acerca del "fin esencial" del hombre, y que, tampoco, le garantizaban el desarrollo armónico de la convivencia social.

Esta es la posición previa de Unamuno ante todo tema jurídico, y ésta es la que nos encontramos al tratar de la Justicia. La "justicia perfecta" será siempre, unamunianamente, la divina, tal vez porque indica precisamente aquélla que no se puede alcanzar por el hombre, situándola a un nivel alejado de la "justicia humana". Esta idea es semejante al concepto de justicia de Francisco Suárez, para quien la razón formal de justicia sólo se encuentra en Dios, dando lugar a la justicia divina, prevalente con respecto a la "humana", que muestra su imperfección. Este dualismo es, realmente, el método utilizado por don Miguel para reflejarnos su pensamiento filosófico-jurídico. El Derecho positivo, para él, no supone la encarnación de la Justicia; en algunas ocasiones, ni siquiera se dirige a esta finalidad.

Por eso esta justicia "imperfecta", y que sólo se orienta hacia la condena, tendría que colocarse en un plano inferior con respecto a aquella otra, con respecto a la "verdadera" justicia. La adjetivación, unamuniana, "divina" o "humana", supone una revelación de los términos polarizados, de los dos mundos: del sustancial y del aparential. Términos que no se encuentran nunca y que tampoco son paralelos: no se encuentran a un mismo nivel, ya que la "justicia humana" se subordinará a la "divina".

Así, Unamuno interpretará el castigo como la consecuencia correspon-

diente al acto realizado, pero, también, como la manifestación práctica de la imperfección de la justicia positiva: "¿No se nos podrá acaso decir, por otra parte, que si el pecador sufre un castigo eterno es porque sin pecar cesa, porque los condenados no cesan de pecar? Lo cual no resuelve el problema; cuyo absurdo todo proviene de haber concebido el castigo como vindicta o venganza, no como corrección; de haberlo concebido a la manera de los pueblos bárbaros. Y así un infierno policiaco para meter miedo en este mundo, siendo lo peor que ya no amedrenta, por lo cual habrá que cerrarlo" (3).

El profesor Legaz Lacambra analizó, en su momento, las observaciones unamunianas en torno al presente problema: "... Es que para Unamuno el Derecho Penal es todo menos Derecho verdadero, porque se basa no en la idea de "corrección", sino en la de "retribución". Quien en el pensamiento jurídico moderno ha dado mayor rigidez y sistematismo a la concepción retribucionista ha sido Kant, pero sus raíces son tan antiguas como el pensar mismo sobre el Derecho y su formulación más tosca, y cronológicamente más primitiva es la ley del Talión. Puede decirse, pues, que es una idea entitativamente jurídica porque con ella se expresa una exigencia de la justicia. Frente a eso, no es que la "corrección" sea incompatible con el Derecho, pero no es una idea jurídica, sino moral, o si se quiere, pedagógica, esto es, algo que se afinsa en el dominio de la vida personal. En cambio, la retribución (que también puede tener un sentido moral, de satisfacción de una exigencia ética) no tiene nada que ver, por de pronto, con acontecimientos de la vida personal, sino que implica la interferencia de un criterio social, con su secuela de impersonalización..." (4).

Es decir, según Legaz, y a nuestro juicio acertadamente, la personalización que, de todo, realiza Unamuno, le conduce a interpretar, particularmente, las sanciones, y a contraponer, frente al concepto de "retribución" de la ley positiva, el concepto de "corrección", evidentemente basado en una atención preferente hacia la persona, pero tendiendo a excluir una interpretación jurídica. Para Legaz, Unamuno rebasa el ámbito estrictamente jurídico, colocándose en un planteamiento casi "moral" del tema. A nuestro parecer, esto no implica la ausencia de pensamiento jurídico en Unamuno, sino que se trata de un "negativismo" ante el mundo del Derecho, y, en particular, ante el mundo del Derecho positivo.

En este punto, Legaz, nos relaciona el "correccionismo" unamuniano con las nuevas tendencias que, sobre el Derecho penal, la culpa y la justicia

punitiva, imperaban, como corrientes modernas, a finales del siglo XIX.

Así, pues, Unamuno considerará que el orden jurídico-positivo, que los hombres han elaborado, en torno a Dios, ha pretendido configurar un sistema de condena y de infierno eterno para el que infringía sus normas. Se juzga, unamunianamente, en términos de "justicia humana", la justicia "divina". La "justicia humana" crea un sistema "policial", que atemoriza al que quebranta el orden jurídico. Este sistema, rígido e inflexible, implica la coacción en primer lugar, y el castigo, la condena, cuando esta coacción no ha podido evitar la transgresión. Para Unamuno, este orden, así creado, no podría sostenerse en el ámbito de la "justicia divina", ya que el "perdón" divino cumple con otro cometido.

La equivalencia de la justicia con el perdón es absoluta, en términos del nivel predominante: "... Sólo el bueno, no el simplemente honrado, perdona de veras, porque sólo el bueno ve las entrañas de la ofensa y la justicia única del perdón; y porque sólo Dios es del todo bueno, sólo Dios perdona del todo" (5).

De esta forma, la Justicia, entendida "absolutamente", sólo sería posible en Dios, pero no en el hombre. Frente a la justicia positiva, que impone una sanción a quien comete un delito o un acto antijurídico, en la justicia divina se impone el perdón de Dios.

Pero, existiría, en el pensamiento de Unamuno, otra clase de justicia, la "natural", inmediatamente derivada de la "divina", que sería aquella que sólo es posible en quien es "bueno" y que se caracteriza, también, por el perdón, aunque situada en el plano "humano".

Frente a la justicia "divina" y la "natural", la "humano-positiva" regiría en el orden social y jurídico en base a la coacción y al castigo, olvidándose de la necesaria derivación de las anteriores.

Unamuno tiende, en su pensamiento, a negar y a rechazar a la "justicia humana", en base a que ésta, a su vez, niega el perdón. Sin embargo, Unamuno no deduce, de ello, la inutilidad del castigo, como pudiera pensarse.

Nos damos cuenta de que don Miguel se centra en aspectos muy particulares, dentro del concepto de Justicia, precisamente en aquellos aspectos que, a su juicio, evidencian una diferencia fundamental entre las clases de justicia.

Poco a poco, va derivando hacia la necesidad del castigo, en función de la relación con el perdón. Lo que podría entenderse como una contradicción, es, en realidad, el verdadero hilo continuador de su pensamiento,

que precisa de la dualidad de términos para manifestarse.

Por ello, nos dirá: "Mas se dirá: pues si se ha de perdonar, ¿para qué el castigo? ¿Para qué, preguntas? Para que el perdón no sea gratuito y pierda así todo mérito; para que gane valor costando adquirirlo, teniendo que comprarlo con sufrir castigo; para que el delincuente se ponga en estado de recibir con fruto el beneficio del perdón, borrado por el castigo el remordimiento que se lo impediría. El castigo satisface al ofensor, no al ofendido, y hasta le repugna a aquél el perdón gratuito, apareciéndosele como la más quintaesenciada forma de la venganza, como flor de desdén. El perdón gratuito es un perdón que se echa como de limosna. Los débiles se vengan perdonando, sin haber castigado. Agradecemos más el abrazo, si es cordial, después de la bofetada con que a nuestra provocación se responde" (6).

Para Unamuno, la justicia no puede conceder, en términos del nivel "humano", el perdón, ya que no supondría, realmente éste, sino una forma, más sutil, de hacerle pagar al ofensor el mal cometido. Es el propio ofensor el que buscará el castigo como un medio para expiar la culpa, y llegar, así, al perdón del ofendido.

Por el contrario, la justicia "humana" que no contempla la finalidad del "perdón", sólo busca la venganza como medio reprobatorio para el culpable. Por ello, volcará, Unamuno, su personal opinión, derivada de la anterior idea, en la consideración de la justicia positiva, que incumple el precepto divino. "Cuando el hombre se siente ofendido, vese empujado a venganza, pero luego que se vengó, si es bien nacido y noble, perdona. De ese sentimiento de venganza brotó la llamada justicia, intelectualizándolo, y muy lejos de ennoblecerse con ello, se envileció. El bofetón que suelta uno al que le insulta es más humano, y por ser más humano, más noble y más puro que la aplicación de cualquier artículo del código penal" (7).

La justicia "humano-positiva, surgida de la venganza, es el perfeccionamiento de ésta; pero un perfeccionamiento que no lleva consigo un acercamiento con la "verdadera" justicia, sino que, al contrario, le aleja más de ella. La justicia "humano-positiva", tal y como la entiende Unamuno, no es la perfección ética platónica, ni la virtud que comprende a todas las demás, ni una implicación del mundo jurídico, sino que es nada más que la "vindicación", un sentimiento de venganza que se rodea de todos los argumentos que le concede el Derecho. La opinión de Unamuno se sustenta sobre la carencia, en la justicia "humana" del perdón, que sí existe en

la "divina". "El fin de la justicia es el perdón, y en nuestro tránsito a la vida venidera, en las ansias de la agonía, a solas con nuestro Dios, se cumple el misterio del perdón para los hombres todos. Con la pena de vivir y las penas a ella consiguientes se pagan las fechorías todas que en la vida se hubiesen cometido; con la angustia de tener que morir se acaba de satisfacer por ellas. Y Dios que hizo al hombre libre, no puede condenarle a perpetuo cautiverio" (8).

¿Qué necesidad hay de un castigo expreso cuándo todos llevamos, tácitamente, en el mismo vivir, nuestro propio castigo? ¿Qué mayor castigo que el de la muerte, que es, sin embargo, el punto de encuentro con el perdón divino? Estas dos preguntas son, esencialmente, la posición unamuniana en este punto.

Unamuno considera, de esta forma, que el propio desarrollo de la sociedad y de su justicia "positiva" conducen a la perpetuación de ésta por la violencia. "... Y así cabe decir de todo género de justicia humana que brotó de la injusticia, de la necesidad que ésta tenía de sostenerse y perpetuarse. La justicia y el orden nacieron en el mundo para mantener la violencia y el desorden..." (9).

Frente a esta "justicia", la absoluta: "... La lógica justicia, reina en el mundo de las ideas puras, ahoga las obras de misericordia, que brotan del amor, soberano en el mundo de los puros espíritus..." (10).

Unamuno pretende, de alguna forma, espiritualizar y personalizar a la justicia. Esta espiritualización cobra sentido evidente en el mundo ultraterreno, pero los problemas se plantean en el mundo terrenal. Es aquí donde la espiritualización se aleja, por el olvido humano del "fin esencial". Este olvido, esta pérdida de la esencialidad del acontecer humano, conlleva, también, el entender la Justicia como una idea abstracta, que se aplica, indiferenciadamente, al hombre, y, desde este punto de vista, la imposibilidad de interiorizar la Justicia y ver la correspondencia castigo-perdón.

La justicia "humana", se convierte, para Unamuno, en una "lógica", lo que revela, claramente, la posición, absolutamente peyorativa, que mantiene don Miguel respecto a ella. La justicia, al ser "idea" y "lógica" se desprende de cuanto la fundamentaba, desde el punto de vista del "fin esencial" al hombre, para ser, instrumentalmente, el útil, el medio preciso, para el mantenimiento del orden jurídico y social.

1.2. La concepción unamuniana de la Justicia.

En el apartado anterior, nos encontrábamos, implícitamente, algunas cuestiones importantes. Ya hemos visto cómo Unamuno mantiene una posición negativa ante la "justicia humana"; posición que se avala por dos concepciones: 1ª) La justicia "humana" es la coacción, la venganza, y no la "corrección"; 2ª) La justicia, en términos "humanos", supondría el castigo al que obra "mal" y la recompensa para el que lo hizo "bien".

Pues bien, de todo ello se deriva que lo "bueno" y lo "malo", unamunianamente, entran, también, en la propia intención del que juzga. Es decir, la "bondad" o la "maldad" del acto, dependen de la intención del que juzga el acto y no sólo del que lo realiza. Esto no tendría sentido en la "justicia divina", ya que, en ella, sí se analiza realmente la intención del que realiza el acto. Por lo tanto, en la justicia "humana", según Unamuno, es el mismo "juzgador", el que en su juicio lleva implícitamente el "bien" o el "mal". Se trata de una argumentación semejante a la figura del "Gran Inquisidor" de Dostoyevski, en su novela "Los hermanos Karamazov". "¿En eso de bueno y de malo no entra la malicia del que juzga? ¿La maldad está en la intención del que ejecuta el acto o no está más bien en la del que lo juzga malo? ¡Pero es lo terrible que el hombre se juzga a sí mismo, se hace juez de sí propio!" (11).

Así, para Unamuno, el que juzga, lo hace subjetivamente, con malicia, viendo intenciones que tal vez nunca estuvieron en la mente del que actuó. De esta forma, destruye Unamuno la posibilidad de que exista una "justicia humana" que sea objetiva, que sea imparcial. La justicia humana, como imperfecta que es, adolece de un subjetivismo. Es decir, llegando al extremo, para Unamuno, no existirían términos absolutos de "justicia humana", ni tampoco principios válidos y universales. Sólo existiría, lo que, en cada caso concreto, un juez determinado, según Unamuno, considerase como justo. La justicia "humana" variaría en su aplicación práctica, de sujeto a sujeto.

Si éste juzga a aquél con malicia y él mismo la tiene al juzgar, así, en el fondo se convertiría en sujeto susceptible de ser juzgado. El hombre contraría el precepto divino, que prohíbe juzgar para no ser juzgados.

Llega Unamuno a la siguiente conclusión: la "culpa", el "mal" se encuentra en el "juez". De aquí, se deduce el que Unamuno, tal vez, quisiera negar la posibilidad de realización práctica de la justicia "humana". La expresión, para él, más funesta de esta clase de justicia es, precisamente,

la sentencia y los juicios. ¿Por qué? Porque las sentencias se emiten por aquellos que también debieran ser juzgados, ya que son tan culpables como aquellos a quienes condenan. El mandato divino es incumplido por el hombre. En consecuencia, deduce Unamuno la innecesariedad de la justicia "humana". La única "justicia" sería la realizada por la Divinidad.

La culpa, el mal, estriba en querer juzgar, en considerarse dueños del bien y del mal, y como tales, querer construir una "justicia" a imagen y semejanza de la divina, pero careciendo de aquello que, en opinión de Unamuno, la legitima, del perdón. "... Y la culpa estriba en tener conciencia de ella; está en el que juzga y en cuanto juzga..." (12).

El problema que plantea la "justicia positiva", unamunianamente, no es un problema extraño, sino que nos reconduce a la misma visión del iusnaturalismo, a la misma existencia de una ley natural, de una ley positiva y de una ley divina. Unamuno deriva de la ley de Dios la existencia de la "justicia divina", que, como perfecta, nunca puede ser alcanzada por la "justicia humana". Es, nuevamente, la visión del "espiritualismo" de don Miguel, la "agonía" de intentar alcanzar lo Inaccesible, lo Incognoscible.

El problema se cuestiona con respecto a los actos realizados. Es el problema de la irreversibilidad del tiempo. De la irreversibilidad caminamos a la imposibilidad de cambiar nuestros actos, y de ésta al fin del hombre y al ansia irrenunciable de ser para siempre.

Sin embargo, "la justicia divina", para Unamuno, da una solución a estos problemas, a través del perdón; en tanto que, la justicia "humana", con la negación del perdón, niega, también, la posibilidad de eternizarnos. "... Si lo hecho hecho queda, tu acto pasado es en cuanto acto temporal, irreparable; pero puedes reparar la intención con que lo hiciste. Para los hombres los hechos se consuman del todo y la ley no tiene efecto retroactivo; esto para los hombres que viven y obran en el tiempo; mas para Dios que sondea el corazón y perdona sus pecados a la Magdalena porque amó mucho es el perdón la forma más augusta de la sentencia y la misericordia lo eterno de la justicia. Para entrar en su reino, en el reino de la paz, hay que nacer de agua y de arrepentimiento que lava la intención y de espíritu; hay que nacer del núcleo eterno..." (13).

Nuevamente representa el tema de la Justicia, una forma de plantear el constante y eterno problema: el de su "espiritualismo". Sólo en Dios se puede lograr la satisfacción de la eternidad y sólo en Dios la "justicia" puede ser el perdón. La identificación entre "justicia" y "perdón" es,

en don Miguel, una constante que, llevada hasta el extremo, conduce a la negación de la "justicia positiva" en el seno de la comunidad humana.

No piensa, por tanto, en la necesariedad de una aplicación práctica del orden jurídico, porque, en ningún momento, pretende situarse en un plano "real" y colectivo. Unamuno se dirige a cada individuo, al sujeto único, al hombre entero, que necesita y que quiere creer. Sus sentimientos, sus propias ansias espirituales, inundan también el análisis de este tema. La "justicia" no podía escapar a su subjetivismo, ni tampoco a su particular visión sobre el mundo del Derecho. Es una personalización que busca, siempre, el fin eterno.

Según todo lo ya señalado, cabría decir que, en Unamuno, la "justicia divina" constituye, no sólo una de las clases de "justicia", sino la verdadera "justicia". Así, para don Miguel, la "Justicia", la divina, sólo se encuentra en el Bien, cuya encarnación primera viene representada por la Divinidad, como Bien absoluto.

Por otra parte, el Bien, se halla en la interioridad del hombre, no en su actuación externa, por lo que, nuevamente, se contrapone la "justicia divina" con la "humana", más atenta a la actuación exterior.

De esta forma, la concepción unamuniana aparece en toda su relevancia y en su dimensión, más teórica que práctica, adoleciendo, tal vez, de un cierto abstractismo, puesto que la "Justicia" absoluta para ser perfecta ha de ser atemporal, es decir, eterna.

Pero, estas ideas expresadas no son, únicamente, reflejo de una espiritualidad llevada hasta sus últimas consecuencias. En la consideración de la "justicia humana" no es ajeno Unamuno a otras influencias, que, a continuación, expondremos.

En un primer momento Unamuno considera a la Justicia, particular y concreta, es decir a la "Justicia humana", desde una visión socialista. Así, "la verdad es que la verdadera fórmula de la justicia es aquella de "cada cual según sus facultades, a cada cual según sus necesidades"" (14).

Unamuno trata de aplicar el marxismo a su concepción de la justicia, pero, en rigor, esta concepción se enclava en una crítica al sistema económico-social del capitalismo. "... Las facultades y las necesidades de cada cual se miden mucho mejor que su coparticipación, y, sobre todo, las necesidades se ajustan a las facultades" (15).

Sin embargo, podemos decir que estas observaciones vienen acuñadas por la etapa socialista de Unamuno. Una vez superada la misma, su concep-

ción de la Justicia tendrá el toque personal que le caracteriza.

Sus teorías se encuentran al margen de una pretendida "doctrina científica" sobre el Derecho. Unamuno cimenta su propia doctrina, que expone a través del "subjetivismo" y del "individualismo".

Poco a poco, en su consideración y en su configuración de la "justicia humana", desarrolla la crítica de aquellos conceptos que no se encuadran en su óptica absoluta. Así, por ejemplo, rechaza la Justicia como el "dar a cada uno lo suyo". Este precepto lo considera como la máxima expresión del rígido Derecho formalista, del Derecho Romano, de aquel Derecho que, en su opinión, se traduce en la defensa del derecho de propiedad o del derecho "de usar y de abusar". Según Unamuno, estas manifestaciones de la "justicia humana" se encuentran por encima de las necesidades ajenas. Esta "justicia", positiva y humana, es unamunianamente, la que garantiza el orden jurídico-social preconizado por el librecambismo surgido de la Escuela de Manchester.

La crítica unamuniana se dirige, por tanto, contra ese concepto de "justicia", que, ligado a una determinada función económica-social, la del capitalismo, no representa lo que Unamuno entiende por "Justicia". Así, nos dirá: "... Así vemos que se grita: ¡Nada de caridad! *Suum cuique tribuere*. Dar a cada uno lo suyo. Pero ese es el principio de aquel bárbaro Derecho Romano, obra de un pueblo de soldadotes, metidos a legistas" (16).

La justicia "humano-positiva" degenera, en el pensamiento de Unamuno, hasta convertirse en un instrumento que asegura el orden externo de la sociedad, y que se aleja, cada vez más, de la interrelación con la "justicia divina".

El rechazo, consiguiente, en Unamuno es absoluto. Para él, lo que comúnmente entendemos por "justicia" ya no basta para lograr una convivencia armónica y justa. "No, no basta la justicia, porque si damos a cada uno lo suyo, todos nos quedaríamos sin nada" (17).

Por otra parte, el "Dar a cada uno lo suyo", en ese momento determinado, se corresponde con la máxima libertad preconizada por el orden jurídico. Ese principio, estrechamente unido a un sistema competitivo, implica, para Unamuno, la negación de la esencia de la verdadera Justicia. "Libertad, ¿qué libertad es ésta? Esta es la libertad de la escuela manchesteriana, que preconiza el libre cambio y la libre concurrencia" (18).

Esto no es obstáculo para que, en otras ocasiones, Unamuno considere, precisamente, el "Dar a cada uno lo suyo" como la expresión intersubjetiva

de la Justicia. ¿Se ha producido acaso un cambio sustancial de su pensamiento? En rigor, podríamos decir que no. En cualquier caso, lo que rechaza Unamuno es la aplicación abstracta de ese principio, sin tener en cuenta al individuo, al sujeto particular y en relación con los demás. "... habéis oído muchas veces aquella definición de la justicia: *Suum cuique tribuere*. A cada uno lo suyo. Pues en esta definición del *Suum cuique tribuere* va implícito el cacique, es decir, el quisque, y no puede haber justicia donde no hay conocimiento del cada uno, del individuo, de la personalidad. Personalidad que a las veces se quiere barrer en una masa, en una muchedumbre, llámese como se quiera: sindicato, partido, lo que queráis" (19).

Lo que cabe rechazar de la justicia "humano-positiva" es la carencia de "individualismo" puro, de subjetivismo; el desconocimiento del individuo al cual va dirigida. Como vemos, incluso en este tema, Unamuno va buscando aquello que son sus constantes. Necesita que la Justicia, la auténtica y verdadera, en su concepción, vaya ligada a un profundo conocimiento del individuo y de su personalidad. Pero este conocimiento, sólo sería absoluto en Dios, lo que, invariablemente, supone el reconducirnos a la "justicia divina".

De esta forma, nuevamente, se esboza otro motivo más de separación entre la justicia divina y la humana. Al considerar Unamuno la imperfección de los hombres, llevado de lo que concibe como la "finitud" de éstos, indudablemente traspasa estas ideas al campo jurídico, y, dentro de él, al campo de la Justicia. El tema de la Justicia, representa, para él, una manifestación de la diferenciación entre los dos mundos; diferenciación que, en este ámbito, se ve avalada por la búsqueda del individuo, que no encuentra en la "justicia humana" y en sus conceptos. La absolutez unamuniana se nos muestra, una vez más, en toda su dimensión.

Parte, para esa búsqueda del individuo, de su propio afán de eternizarse y de persistir en su ser personal. Por ello, el subjetivismo de Unamuno se expresará tanto respecto del que aplica la justicia como del que la sufre. "... Los hombres de verdadera acción son hombres de palabra. Al mandar, es ejecutor de la justicia. El otro, el ejecutante, que es una cosa material, ordinariamente verdugo. Por la palabra se hace la justicia" (20).

Así, según Unamuno, en la "justicia humana", se encuentran tres sujetos: el que manda que se ejecute la justicia, el que la aplica, y el que sufre la ejecución de la justicia. Así, pues, la "justicia positiva o hu-

mana" es, también, desde la perspectiva de Unamuno, una lucha de fuerzas, de intentos de dominación de un individuo por otro. Plantea, dialécticamente, esta clase de justicia. Del afán de conquista, de un individuo por otro, se deduce la identificación de la orden de ejecución, de la palabra que ordena, con la "justicia humana". Como imperfección de la Justicia, de la absoluta y "divina", atribuye, Unamuno, una de las características que definen a la "justicia positiva" al total conjunto de ella. Es decir, identifica el acto externo de mandar, del juez, de juzgar y hacer que se ejecute la justicia con la total definición que se puede, según él, dar de la "justicia humana".

El sentido, peyorativo, que tiene la "justicia humana" deriva del propio ser intrínseco de Unamuno. Unamuno necesita afirmar la individualidad humana en el propio seno de la Justicia.

La Justicia definida en el "dar a cada uno lo suyo" supone la existencia previa del individuo, del sujeto. No se trata ya de una "idea" que se aplique, incondicionalmente, a la colectividad, sino que presupone la individualidad, y, con ella, la diferenciación existente en la misma universalidad humana. "Justicia es, dicen, dar a cada uno lo suyo, **suum cuique tribuere**, lo que supone el **suum**, el suyo, lo posesivo, el **quisque**, el cada uno, el individuo conciente de sí mismo, la persona. Justicia social apenas tiene sentido; toda justicia es individual. Y para un pueblo, como para un hombre, profético, justiciero. Dios es un **Quisque**, un individuo, y un individuo responsable..." (21).

La Justicia en Unamuno lleva en sí misma un implícito deber ser. Si la "justicia humana" se dirigiera al individuo e implicase el perdón, sería una forma de eternidad, que es, en rigor, la finalidad que Unamuno va buscando.

La "justicia", así considerada, debería ser la expresión de la intersubjetividad, de la relación entre sujetos, y, también, del propio interior del individuo. Sin embargo, esta característica no puede considerarse como una afirmación de la sociabilidad, sino como un instrumento que garantiza la vida individual respecto de la colectividad.

Por otra parte, la "Justicia divina", la "absoluta", en términos unamunianos, es, también, la afirmación del individuo, que cobra, así, caracteres absolutos.

En este punto, cabe destacar que el "intersubjetivismo" unamuniano no es el aristotélico. Para don Miguel, no se trata, prioritariamente,

de que la "justicia" represente una relación entre sujetos, sino de que sea la máxima expresión, o, por lo menos, una de ellas, de la individualidad. La "Justicia" revela, también, la espiritualidad unamuniana.

Se llega a la consecuencia de la radical negación de una unión entre la "justicia divina" y la "humana", y, más aún, a la imposibilidad práctica de hacer realidad, en el mundo humano, el concepto absoluto de Justicia, que es, también, la "justicia divina". Su perfección define su imposibilidad y su realización lleva consigo la muerte. Es la "agonía" de don Miguel. Los efectos son dramáticos para el hombre, ya que nunca podrá alcanzar la Justicia, convirtiéndose la vida en un camino sin sentido. Se ha producido, de esta forma, una plena identificación entre Dios y la "justicia" que de El emana. Unamuno, por la vía de este tema, nos ha introducido nuevamente en la imposibilidad de alcanzar a Dios: es el inefable deseo de querer eternizarse y no poder lograrlo, es la "agonía". Así:

"V.- Y así es, que no ya de homicidios, mas ni de aun asesinatos, juzga la historia humana, cuando con ellos se obtiene lo que llamáis victoria.

C.- La justicia humana, no; pero ¿y la divina?

V.- No hay más justicia divina que la muerte. Sólo ésta es divinamente justa. Y la vida es injusticia..." (22).

Los impedimentos vendrían por haber convertido a la "justicia humana" en una "idea", en una "lógica", perdiendo de vista lo esencial de ella: el individuo. Si, para Sto. Tomás, sólo metafóricamente podemos hablar de justicia en un solo individuo, para Unamuno la verdadera justicia sólo se encuentra en el individuo, en el sujeto, y sólo, partiendo de esta base, cabría hablar de relaciones de justicia con los demás: "... Y que como la justicia es dar a cada uno lo suyo *-suum cuique tribuere-*, hay que reconocer no ya lo suyo, sino el cada uno, el *quisque*. Justicia es el reconocimiento de la libre individualidad, que cada individuo vale por todo el universo y es infinito el precio del espíritu..." (23).

No se trata, pues, de que la "justicia" rija en las relaciones jurídicas, sino de que la "justicia" suponga el reconocimiento intrínseco de la personalidad humana, y, con ella, de sus derechos inalienables e innatos. La "justicia", la verdadera y la absoluta, así entendida por don Miguel, tendría un fundamento iusnaturalista, un fundamento que se encuentra por encima del mero desarrollo que, de él, haga un precepto positivo, de justicia positiva.

Por otra parte, en esas delimitaciones de lo que entiende por "Justicia", reside, también, la idea del valor intrínseco de la misma, la idea de ser un derecho a la par que un deber. Y este deber es la propia aspiración a la Justicia perfecta y absoluta, a la "justicia" que se identifica con la divina. "Hace falta que se unan todos los hombres liberales, dinásticos o antidinásticos, que sientan el deseo de la Justicia, que es cumplimiento del deber" (24).

Es decir, no contempla sólo genéricamente a la "justicia", sino que trata de aplicar la concepción que tiene de ésta, de la que él considera como la verdadera, a la situación real por la que atraviesa España, deduciendo una serie de obligaciones del individuo. Así, desde el punto de vista civil, la Justicia se manifestaría no sólo en el reconocimiento implícito del individuo, de los derechos innatos a éste, sino en su vertiente de deberes civiles.

El pensamiento unamuniano se encuentra delimitado por los márgenes de la interrelación entre el mundo "sustancial" y el "aparencial", correspondiendo, a cada uno de ellos, una clase de "justicia".

La cuestión que está planteando a lo largo de su análisis es no sólo la derivación necesaria de la justicia "humana" respecto de la "divina", derivación que realmente no se da por la imperfección del hombre, sino, también, por los problemas que resultan de aplicar su, pretendida, concepción de la Justicia.

Así, por ejemplo, la política, para Unamuno, implica la suprema negación de la Justicia. " "La política no tiene entrañas" -se dice a menudo para excusar verdaderos crímenes vulgares-. Y cuando se dice eso suele querer decirse que la política tiene malas entrañas. Algunas veces en que he execrado medidas de esas que llaman de gobierno -de defensa del régimen sea el que fuera éste-, a las claras injustas, se me ha solido responder que no se trataba de justicia, sino de política. Y alguno, que se creía discípulo de Maquiavelo y exaltador de eso que llaman eficacia, ha solido decirme: "Aquí no se trata de justicia; esto de la justicia responde a un criterio liberaloide". Esto de "liberaloide" lo han empezado a poner en moda los que ni sienten la libertad ni saben lo que fue y sigue siendo y volverá a ser el liberalismo al que tanto odian los pasionales, los sociales y los vulgares... Cuando no tachan de anarquistas o anarquizantes a los espíritus liberales. Tristes resultados de este empacho de civilización mal digerida que amenaza ahogar la individualidad, la santa indivi-

dualidad. Cuando esclavos de la masa, los miembros de ésta -sus cachos más bien- no sienten su propia libertad e individualidad, no sienten la justicia. Que consiste en dar a cada cual lo suyo: *suum cuique tribuere*. *Cuique* de "quisque", a cada uno, a cada quisque" (25).

La política, que, para Unamuno, supone la absorción del individuo en la masa, desconoce los términos de la afirmación del individuo, implícitos en la Justicia. La política partidista supone la máxima negación de la Justicia absoluta. "Pero la consecuencia y el sentimiento de justicia son una cosa y la disciplina política... -aunque política ¡no!, sino de partido- es otra..." (26).

De esta forma, llega Unamuno, una vez más, a la imposibilidad de que la justicia "humana" se convierta en camino para la otra, para la superior, y, por lo tanto, a la imposibilidad, también, de que tal justicia "humana" pueda ser, siquiera, calificada de "justicia". La absolutez unamuniana, a la hora de afrontar todos y cada uno de los temas, desarrolla una concepción personalísima del que nos ocupa, sin pretender la creación de un pensamiento filosófico-jurídico, pero consiguiéndolo de hecho.

1.3. La "justicia quijotesca".

Existe otro aspecto en la justicia unamuniana que, inevitablemente, debe ser examinado, como es su consideración acerca de la "justicia quijotesca". ¿Se trata, simplemente, de un enfoque literario sobre un ente de ficción? Creemos que no. Unamuno trata de personificar en don Quijote a todos aquellos que se imaginan brazos ejecutores de la justicia divina. La "justicia quijotesca" es esa clase especial de "justicia humana" que no sólo se cree inmediata derivación de la divina, sino, también, ésta misma en su aplicación al mundo terrenal.

Por todo ello, las referencias al "quijotismo", no pueden dejar de ser consideradas en toda su importancia y en toda su influencia, sobre la temática de la Justicia.

El "quijotismo" representa, además, en Unamuno, el símbolo del pueblo español y de su culpa colectiva. Símbolo ante el que don Miguel no podía, con su dolor hacia España, permanecer impasible, y que, principalmente, en su obra "Vida de Don Quijote y Sancho", ha dado lugar a los más bellos ejemplos de la prosa unamuniana.

Pero, ¿en qué consiste la "justicia quijotesca"? Nos la define con las siguientes palabras: "¿No es acaso, desgraciado Caballero, la raíz de tus proezas y de tus desgracias a la par el noble pecado, a través de cuya depuración te llevó a la gloria su Dulcinea, esto de creerte ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia? Fue tu pecado original y el pecado de tu pueblo: el pecado colectivo de cuya marcha y maleficio participabas. Tu pueblo también, arrogante Caballero, se creyó ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia, y pagó muy cara su presunción y sigue pagándola. Creyose escogido de Dios y esto le ensorbebeció" (27).

Es decir, el pecado del "quijotismo", y, con él, el del pueblo español, consistió en concebir la justicia particular y concreta del hombre como aplicación, no ya sólo de la Ley de Dios, sino, también, de la "justicia divina", que, en Unamuno, ya veíamos que se identificaba con la Justicia absoluta.

De esta forma, el hombre pasaba a creer que sus propios criterios, acerca de lo "bueno" y de lo "malo", que sus propios juicios humanos, eran expresión del juicio divino. El pecado del "quijotismo" encubre en sí dos cuestiones:

Por una parte, incumple el precepto divino que manda al hombre no juzgar para no ser juzgado; y, por otra parte, se considera que ese juicio, prohibido, es, además, aplicación estricta de la "justicia divina", con lo que esto lleva de soberbia humana, de "culpa colectiva".

Sin embargo, Unamuno, en algunas ocasiones, considera la "justicia quijotesca" como el verdadero camino que encuentra el hombre para convertir sus actos en "buenos". "Pero ¿es que no estaba en lo seguro? ¿No somos, acaso, todos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella la justicia? Y el persuadirnos de esta verdad, ¿no es tal vez el verdadero remedio para purificar y ennoblecer nuestras acciones? En vez de buscar hacer otras cosas que las que haces, luchando contra tu costumbre, persuádate de que en todo cuanto hagas, bueno o malo a tu parecer, eres ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia y sucederá que tus actos acabarán por ser buenos. Estímalos como viniendo de Dios y los divinizarás. Hay desgraciado a quien eso que en el lenguaje de los hombres llamamos natural perverso o mala índole le lleva a ser azote de sus prójimos, y si ese desgraciado se penetrase de que ese azote de castigo lo puso en sus manos Dios, la que llamamos mala índole

le daría frutos de bondad" (28).

Según Unamuno, el creerse ejecutor de la justicia divina llevaría, al hombre, a la transformación de sus acciones. Si el hombre se considera, a sí mismo, espejo de la actuación divina, sus actos acabarán por ser "buenos". Es decir, el acto que, en principio, no es bueno en sí mismo, por Dios llegará a serlo. De otra forma, si el hombre actuase sólo por cumplir un mandato, que no reflejase en sí la bondad o la maldad del acto, la transformación, por la Divinidad, no podría darse.

Por lo tanto, el "quijotismo" rompe con la idea que los hombres tienen de la "justicia humana", una justicia que ha perdido su finalidad "esencial", de encuentro con la absoluta, con la divina.

En base a ello, podemos contemplar el aspecto positivo del "quijotismo", que nos revela, al mismo tiempo, lo negativo del mismo y de la "justicia humana" en general. Así, "No os apeguéis al miserable criterio jurídico de juzgar de un acto humano por sus consecuencias externas y el daño temporal que recibe quien lo sufre; llegad al sentido íntimo y comprended cuanta profundidad de sentir, de pensar y de querer se encierra en la verdad de que vale más daño infligido con santa intención que no beneficio rendido con intención perversa" (29).

La "justicia quijotesca", que actúa teniendo a Dios presente en el acto realizado, convierte el acto mismo y su intención en buenos, con lo que se transforma la inicial intención que la persona tuviera.

El acento lo pone, Unamuno, en el castigo que, en algunos casos, impone la "justicia quijotesca". En rigor, es en el castigo, en la sanción que se impone al que obró mal, donde radica la principal diferencia entre la justicia divina y la humana.

Unamuno no comprende el "por qué" de una justicia que se limita a castigar a unos, mientras otros escapan a su aplicación concreta y particular. La "justicia quijotesca" -al fin y al cabo justicia humana- no medita en que el castigo no supone la máxima expresión de la verdadera justicia y ni tan siquiera el camino para llegar a ella. "... No niego que Don Quijote creyera con Ganivet y acaso con Cervantes, que libertó a los galeotes por horror a la ley del encaje y por parecerle injusto castigar a unos mientras escapan otros por las rendijas de la ley, pero niego que los libertara movido en realidad, y allá en sus adentros, por semejante consideración. Y si así no fuera, ¿con qué razón y derecho castigaba él, Don Quijote, como castigaba, sabiendo que escaparían los más del rigor

de su brazo? ¿por qué castigaba Don Quijote, si no hay castigo humano que sea absolutamente justo?" (30).

Es decir, si la "justicia quijotesca" no puede alcanzar el carácter de absoluta que tiene la divina, no comprende Unamuno la razón de ser de tal justicia. Ni siquiera en base a razones de "justo" e "injusto" podría admitirse la misma, ya que tampoco llega a ser aplicación de la "justicia".

Vemos, pues, cómo, utilizando el simbolismo de la "justicia quijotesca", llega Unamuno a las mismas consecuencias que había llegado, anteriormente, al rechazo de la justicia "humano-positiva", que carece de aquellas características que Unamuno encuentra en la más alta concepción y perfección de la Justicia.

¿Es que, entonces, la "Justicia quijotesca" es igual a la "positiva", a la particular y concreta? Podemos decir que no. Existe, todavía, la "intencionalidad". Don Quijote cree que actúa en nombre de Dios y, por lo tanto, su actuación, en orden al castigo, se hará eco de la justicia divina. "Don Quijote castigaba, es cierto, pero castigaba como castigan Dios y la naturaleza, inmediatamente, cual en naturalísima consecuencia del pecado..." (31).

¿Qué significado tiene, pues, el "castigo" quijotesco? ¿Qué le diferencia del "humano-positivo"? Aquello que examinamos anteriormente, la identificación entre la Justicia, la absoluta, y el perdón. "... Y el castigo, cuando de natural respuesta a la culpa, de rápido reflejo a la ofensa recibida, se convierte en aplicación de justicia abstracta, se hace odioso a todo corazón bien nacido. Nos hablan las Escrituras de la cólera de Dios y de los castigos inmediatos y terribles que fulminaba sobre los quebrantadores de su pacto, pero un cautiverio eterno, un penar sin fin basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinitud de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable, es un principio que repugna al cristianismo quijotesco. Bien está hacerse seguir a la culpa su natural consecuencia, el golpe de cólera de Dios o de la cólera de la Naturaleza, pero la última y definitiva justicia es el perdón. Dios, la Naturaleza y Don Quijote castigan para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo, sino odioso ensañamiento..." (32).

Es decir, otro de los aspectos positivos que, según Unamuno, revela la "justicia quijotesca" es la identificación que se produce con el perdón, a semejanza de la justicia divina y a diferencia de la humana.

Así, pues, para Unamuno, habría que imitar a la "justicia quijotesca", porque, pese a sus imperfecciones, es la que coloca a la "justicia divina" como espejo donde se debe de mirar la "humana", es la que coloca al hombre como ministro de Dios y no Dios como ministro del hombre. El gran error de la "justicia humana" consiste, precisamente, para Unamuno, en haberse creído absoluta y universal, en haber creído que sus propios juicios eran los de Dios. "... Hay que remitir, sí, a Dios el castigo, pero no haciéndole ministro de nuestras justicias, como tanto se acostumbra, cuando somos nosotros los que deberíamos ser ministros de la suya. ¿Quién es el moral que osa pronunciar en nombre de Dios sentencias, dejando a Dios el ejecutarlas? ¿Quién es el que así hace de Dios ministerio suyo?..." (33).

Además, el pueblo, rechaza abiertamente al que así administra justicia. "Don Quijote, como el pueblo de que es la flor, mira con malos ojos al verdugo y a todo ministro y ejecutor de justicia. Santo y bueno que se tome uno la justicia por su mano, pues le abona un natural instinto, pero ser verdugo de otros hombres para ganarse a sí el pan sirviendo a la odiosa justicia abstracta, no es bien. Pues la justicia es impersonal y abstracta, castigue impersonal y abstractamente" (34).

A pesar de todos los posibles aspectos negativos que se encuentran en la "justicia quijotesca", ésta seguirá representando para Unamuno, la administración de la justicia divina. "... Creyose ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia" (35).

La ley escrita y la justicia positiva no consiguen realizar la justicia "divina". El mérito, por lo tanto, de la "quijotesca" radica en haberlo logrado. Sin embargo, considera Unamuno otra serie de cuestiones que marcan su alejamiento personal de este tipo de justicia. El problema, no subsanado por la "justicia quijotesca" es el pecado colectivo del pueblo español, el pecado de la soberbia, que le lanzó a conquistar mundos de gloria, sin haber encontrado el sentido intra-histórico de la realidad cotidiana. "...Si la tarea de la nación, producto esencialmente burgués, ha sido asegurar la desigualdad con la guerra, la misión de un pueblo es realizar en sí mismo, *ad intra*, la justicia y cristianizarse. Un pueblo de verdad cristiano conquistaría por el amor al mundo. Sin salir de su aldea, con su olla de algo más vaca que carnero, su salpicón las más noches, sus duelos y quebrantos los sábados, sus lentejas los viernes y su algún palomino de añadidura los domingos, puede el hidalgo Alonso el Bueno realizar la justicia callada, sin ruido de armas y sin buscar sitio en la condenada historia

ni cuidarse de andar en romances y coplas. Preocuparse de sobrevivir en la historia estorba al subsistir en la eternidad; es sacrificar el hombre al hombre, el pueblo a la nación" (36).

Es decir, se trata, de alguna forma, no de la realización externa de la justicia divina, sino de interiorizarnos esa misma justicia. Sólo la "interiorización" puede revelar, unamunianamente, el concepto de justicia absoluta, que, así, se relaciona con la intra-historia.

El acento negativo de la "justicia quijotesca" se encuentra en la carencia de una interioridad, en haber colocado en la actividad externa el total sentido de la justicia, y además, en centrarse en el mundo aparential, en el mundo de los hechos.

Unamuno, que reconocía su importancia intrínseca a la "justicia quijotesca", reconocía, también, aquellos efectos que son consustanciales a la misma. Así, "Don Quijote, y con él todos los quijotes locos queriendo hacer lo que él creía el bien, hizo mal. Procuró a Andrés una segunda paliza, atropelló al barbero del yelmo, a los frailes benitos, a los acompañantes del entierro, a muchos más. Es imposible practicar la justicia con el seso trastornado, y teniéndolo sano es casi imposible apelar a procedimientos de violencia. Las llamadas vías de hecho son especialidad de los inconcientes, incapaces de edificar nada duradero sobre las ruinas de lo que destruyen" (37).

En síntesis, el "quijotismo" simboliza el intento unamuniano de alcanzar la Justicia y, al mismo tiempo, el fracaso de ese intento.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 428, 429.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 429.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 429.
- (4). Luis Legaz Lacambra, "Unamuno y el Derecho", Revista de Estudios Políticos, nº 141-142, Mayo-Agosto 1965, pág. 7.
- (5). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 938.
- (6). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 114, 115.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 115.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 115.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 116.
- (10). Miguel de Unamuno, "La ideocracia", 1900, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 957.
- (11). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 430.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 459.
- (13). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 933.
- (14). Miguel de Unamuno, "La medida del trabajo", 24-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 498.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 498.
- (16). Miguel de Unamuno, Conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña, la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de Artesanos de dicha ciudad", O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 97.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 98.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 102.
- (19). Miguel de Unamuno, Discurso en la Casa de la Democracia, en Valencia, el 7 de septiembre de 1922, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 375.
- (20). Miguel de Unamuno, Discurso en los Juegos Florales celebrados en Murcia el 27 de Marzo de 1932, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 418.
- (21). Miguel de Unamuno, "Hispanidad", 1927, O.C. Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1084.
- (22). Miguel de Unamuno, "Con el alma desnuda", 1918, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1112.
- (23). Miguel de Unamuno, "A la Federación de Estudiantes de Chile", 1921, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1109.
- (24). Miguel de Unamuno, "Unamuno explica su visita a Palacio", 1922, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1117.
- (25). Miguel de Unamuno, "La justicia de Job", 28-2-1936, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 855, 856.
- (26). Miguel de Unamuno, "Mitó y justicia", 26-9-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 763.
- (27). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 97.
- (28). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 97.

- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 97.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 113, 114.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 114.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 114.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 115.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 115, 116.
- (35). Miguel de Unamuno, "¡Muera Don Quijote!", 1898, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1195.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 7, págs. 1195, 1196.
- (37). Miguel de Unamuno, "Más sobre Don Quijote", 1898, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1200.

CAPITULO 2. LA LEY: LEY INTERNA Y EXTERNA. LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO LEGAL.

El tema de la Ley se presenta en Unamuno desde la posición "negativista" que mantiene en torno al mundo jurídico y a los problemas que plantea éste.

La ley, genéricamente, es la esclavitud de la que debe libertarse la Humanidad, y, por ello precisamente crea en su sistema dos clases de leyes: la interna y la externa. Esta dualidad es, al mismo tiempo, otra visión de lo justo natural y lo justo legal.

2.1. Las diferentes clases de leyes, en Unamuno.

Esencialmente, la diferencia se presenta con respecto a una ley interna y con respecto a una ley externa. ¿Cómo son y se manifiestan esas dos leyes? ¿Qué es lo que las define a cada una de ellas? La diferenciación entre ambas se produce por efecto de la interiorización de la ley en el hombre. Así como Sócrates situaba las diferentes clases de leyes, escritas y no escritas, a un mismo nivel, debiendo ser obedecidas en base a la propia conciencia moral, por la propia conciencia del hombre; así Unamuno, sólo afirma la existencia de esta conciencia con respecto a la ley no escrita, lo que implica una subordinación de la otra ley, de la escrita. La ley no escrita, por la interiorización que supone, supondrá la aspiración máxima a la que debería llegar la ley escrita, aspiración frustrada, que no se trasluce en el campo jurídico-positivo.

Esta dualidad -revelación, una vez más, de la aplicación unamuniana del método dialéctico- se mantiene por la persistencia de los dos términos contrapuestos, sin que se consiga culminar en una síntesis integradora. Muy al contrario, la perfección de la ley no escrita, de lo que constituye lo "justo natural", será el punto de mira sobre el que negar la validez de la ley escrita, de lo que constituye lo "justo legal".

La ley no escrita, que denominaremos "natural", es una ley que se encuentra en la interioridad del hombre, en la propia naturaleza humana, pero que no se circunscribe al estrecho ámbito de la razón. La ley natural es la "vida"; es, en algunos aspectos, el fin eterno del hombre, frente a la ley escrita, que es la "muerte": "... ¿Para qué acongojar el ánimo

restregándole la ley escrita, que es muerte, y no dejarle que descubra su ley viva, la que en sus entresijos yace? Y esta ley viva es la ley de la sinceridad; es que correspondan a nuestras entrañas nuestras extrañas, que sea nuestro proceder hijo de nuestro sentir, y nuestras palabras, revelación de nuestro pensamiento" (1).

Pero, ¿por qué la existencia, superior, de una ley no escrita frente a la positiva? Por la afirmación unamuniana del espiritualismo y de la intrahistoria. Del mismo modo que, por debajo del acontecer pasajero de la Historia, se desarrolla el acontecer intrahistórico, el desenvolvimiento cotidiano de los hombres; así, también, frente a lo pasajero de la ley positiva nos encontramos con una ley viva, interna, que responde a la naturaleza humana. Esta ley natural es la que, unamunianamente, nos revela la innecesariedad de la otra. "Hay por debajo del mundo visible y ruidoso en que nos agitamos, por debajo del mundo de que se habla, otro mundo invisible y silencioso en que reposamos, otro mundo de que no se habla. Y si fuera posible dar la vuelta al mundo y volverlo de arriba abajo, y sacar a la luz lo tenebroso metiendo en tinieblas lo que luce, y sacar a sonido lo silencioso, metiendo en silencio lo que habla, habríamos todos de comprender y sentir entonces cuán pobre y miserable cosa es esto que llamamos ley, y dónde está la libertad y cuán lejos de donde la buscamos" (2).

La ley escrita, según estas consideraciones, se situaría en contra de la misma libertad del hombre; supondría el encadenamiento social e individual de éste. La raíz del hombre no se encuentra en la ley que se supone surgida de la Humanidad, en la ley escrita, sino en una ley que no encuentra asiento "positivo", pero que, para Unamuno, tiene más validez que la anterior.

Sin embargo, la ley natural no está exenta de problemas y de defectos, según Unamuno. Esta ley, que responde a la naturaleza humana, tendrá los problemas inherentes a la misma; el mismo deseo de encuentro con Dios y de eternidad que Unamuno descubre en la naturaleza del hombre. La ley natural es el camino para una perfección mayor, para un anhelo no satisfecho. "La ley nos atribula y aflige, y cuando tratamos de quebrantar la ley, lo hacemos empujados por otra ley más alta o más baja, que nos atribula y aflige aún más que la primera y la satisfacción de todo anhelo no es más que la semilla de un anhelo más grande y más imperioso" (3).

Y junto a la ley positiva y la ley natural, una tercera clase de ley, la que llamaremos "ley divina", que, en Unamuno, presenta características

especiales que no la hacen semejante a la de otros autores. Expondremos separadamente cada una de ellas.

2.2. La ley divina.

Unamuno afirma la existencia de la ley divina, pero bajo ciertos condicionamientos. Rechaza el concepto mismo de ley aplicado a Dios, por cuanto supone la existencia de un "dogma". "Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley -¡concepto al cabo!- nada me dice ni me enseña" (4).

El dogma, enunciado racional, no descubre la existencia, para Unamuno, de la Providencia. Esta se manifiesta al hombre por medio del sentimiento, por medio de su "justicia-amor" y por medio de la misericordia.

Dentro de la ley divina, para Unamuno, se puede establecer una diferenciación, puesto que existen dos etapas: antes y después de la venida de Cristo. Antes de la venida de Cristo, los preceptos de la ley divina, recogida en las Escrituras, eran preceptos negativos, prohibitivos, mientras que después de la venida de Cristo, se transforman en positivos: consistentes en el actuar. Y además la venida de Cristo introduce una sustancial modificación: salva al hombre de la nada a través de su propia resurrección.

Todas estas ideas nos introducen en el pensamiento unamuniano acerca de la ley divina. Unamuno rechaza, en algunos casos, incluso la misma posibilidad de determinación de la ley divina y la misma aplicación del concepto de "ley" a Dios. Para Unamuno, Dios no puede quedar sujeto a leyes ni a dogmas, y la única precisión que puede darse del contenido de la "ley divina" es que se forma a través de la fe, de la creencia, ya que se dirige a la eternidad y ésta salva al hombre por mediación de la fe. "Los grandes genios, las inteligencias supremas, las mentes poderosas del cristianismo, ¿hicieron otra cosa que luchar sin tregua por racionalizar su fe, por casar, a fuerza de dialéctica, lo contradictorio, ni lograron más que desvanecer el dogma con la ciencia del dogma mismo? ¿Quiénes creen? El vulgo, los ordinarios, los que no saben la ley, los que desconocen las incoercibles leyes que rigen al universo, los pobres ilusos que, esclavos de la apariencia, no ha penetrado en el augusto determinismo de todo lo existente, ni

se han sumido en el principio de que todo lo racional es real y todo lo real, racional. Ignoran los pobrecillos que sus creencias tienen, como todo, una ley que las rija y un proceso estrecho. Creen porque no tienen otro remedio que creer. Pero con esa su fe perpetúan el fanatismo y la hipocresía y el engaño de la vulgaridad sobre la tierra, e impiden que los ministros de los sabios y de los distinguidos prendan a Jesús y se lo lleven a que ellos lo analicen y le reduzcan a una realidad racional. Son malditos. Así piensan los fariseos" (5).

Este es, por boca de Unamuno, el razonamiento de aquellos que pretenden configurar el verdadero sentido y el verdadero contenido de la ley divina. Para Unamuno, por el contrario, la creencia en Dios sería únicamente la explicación de lo inexplicable, del universo mismo y de Dios. De esta forma, llega por otra vía a precisar en qué consiste la ley divina: su ley no es el razonamiento aplicado a Dios, sino que es la fe en Dios. Y esta fe sólo podría entenderse así: "... Y fuera lo de penas y castigos, que es policía, o moral, si se quiere, más no propiamente religión. Que eso de las penas y castigos del infierno y el cielo al servicio del Decálogo, de los Mandamientos de la Ley de Dios -y aun los de la Iglesia- tienen que ver tan poco con la íntima y verdadera fe cristiana como tienen poco que ver la democracia y la cuestión social con el meollo del cristianismo" (6).

Unamuno no podía concebir la ley divina con las características que él había rechazado a lo largo de todo su pensamiento. En la ley divina se vuelven a entrecruzar los enfrentamientos, unamunianos, de la razón y de la vida, así como su ferviente "antidogmatismo" y su deseo de creer para ser eterno.

El problema se plantea, además, porque, según Unamuno, los hombres no sienten a Dios, sino que le piensan, y lo hacen como "Dios-Idea", desconociendo la existencia de un Dios que es perdón y amor, y desconociendo, también, la esencialidad de la ley divina.

La originalidad unamuniana se nos presenta inequívocamente en este aspecto. Unamuno precisa de una imagen personal que, en sí misma, sea la más absoluta revelación del perdón y del amor divinos, imagen que deshace el concepto de una ley divina, opresora y temible. La ley divina, en Unamuno, es la voluntad de Dios, y esta voluntad no puede castigar al hombre eterna e infinitamente, ya que iría contra el precepto máximo del Amor y contra su propia justicia, que es perdón. Unamuno ha resuelto ya, en estos términos,

el núcleo esencial de la antítesis entre el racionalismo y el vitalismo, sin llegar, como siempre, a una síntesis, sino al predominio de uno de los polos, con el mantenimiento del otro, de su antitético.

Así, con respecto a Dios y a su ley, nos dirá: "La concepción de Dios que se nos ha venido transmitiendo ha sido una concepción, no ya antropomórfica, sino andromórfica; nos lo representamos, no ya como a persona humana -homo-, sino como a varón -vir-; Dios era y es en nuestras mentes masculino. Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, no de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. Y para compensarlo hacía falta la Madre, la Madre que perdona siempre, la Madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye éste de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado Padre, la Madre en cuyo regazo se busca como consuelo una oscura remembranza de aquella tibia paz de la inconciencia que dentro de él fue el alba que precedió a nuestro nacimiento, y un dejo de aquella dulce leche que embalsamó nuestros sueños de inocencia; la Madre que no conoce más justicia que el perdón ni más ley que el amor. Las lágrimas maternales borran las tablas del Decálogo. Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios varón, de un Dios con largas barbas y voz de trueno, de un Dios que impone preceptos y pronuncia sentencias, de un Dios Amo de Casa, **Pater-familias** a la romana, necesitaba compensarse y completarse, y como en el fondo no podemos concebir al Dios personal y vivo, no ya por encima de rasgos humanos, mas ni aún por encima de rasgos varoniles y menos un dios neutro o hermafrodita, acudimos a darle un Dios femenino y junto al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre, a la que perdona siempre porque, como mira con amor ciego, ve siempre el fondo de la culpa y en ese fondo la justicia única del perdón, a la que siempre consuela, a la Madre Dulcísima, a la Madre de Dios, a la Virgen Madre. Es la Virgen Madre, es la Madre Purísima, la que no es sino madre y siendo todo lo que hace ser mujer a la mujer, queda limpia de todo el barro humano para que en ella aliente e irradie tan sólo el soplo divino" (7).

Con esta cita nos demuestra Unamuno su necesidad de que Dios salve al hombre de la nada, y de que la ley de Dios sea, esencialmente la justicia divina, es decir, el amor y el perdón.

Unamuno hace derivar la ley natural de la ley divina. Pero esta derivación es consecuencia inmediata y lógica, dentro del pensamiento de don Miguel, de sus sentimientos, más que concepciones, acerca de la Divinidad y de la relación de Esta con el hombre. La dependencia humana, respecto

de Dios, se manifiesta en el ansia de eternidad, que es la que fluye por debajo de los actos humanos, y este ansia de eternidad constituye el punto de partida de la relación entre la ley natural con la divina. Así, el bien o el mal no lo serán por sí mismos, sino en función de que se dirijan al "fin eterno" o se aparten de él.

Pero donde se revela más claramente el contenido de la ley divina es en el propio interior del hombre, en lo que constituye la ley natural. Por otra parte, la ley divina es el instrumento utilizado por Unamuno para afirmar, una vez más, sus propias necesidades espirituales, para asentar su propio concepto, "interiorizado" de la ley. Es su "sentimiento" el que crea la existencia de Dios y de su "ley" dimanante. Es Unamuno quien crea a Dios, para salvarse a sí mismo del vacío.

2.3. La ley natural en Unamuno.

Para Unamuno, la ley divina nos muestra su contenido en la indicación, por medio de la ley natural, de "hacer el bien o evitar el mal", como sucedía en la doctrina tomista con respecto a la ley eterna. Unamuno considera que el mal o el bien deben observarse con vistas al fin de eternidad a que se dirige el hombre. "¿No será acaso que el malo se aniquila porque deseó aniquilarse o que no deseó lo bastante eternizarse por ser malo? ¿No podremos decir que no es creer en otra vida lo que le hace a uno bueno, sino que por ser bueno cree en ella? ¿Y qué es ser bueno y ser malo? Esto es ya del dominio de la ética, no de la religión. O más bien, ¿no es la ética el hacer el bien, aún siendo malo, y de la religión el ser bueno, aún haciendo mal?" (8).

Es decir, según este criterio, el mal radicaría en la misma imposibilidad de dejar de ser malo. El "malo" no puede creer y eternizarse porque es "malo". Así, también, no se es bueno porque se quiera serlo, sino porque se es "bueno" en sí mismo.

Según Jesús-Antonio Collado, la idea del bien y del mal la deriva Unamuno de las acciones, no de la existencia de ambos conceptos. Es decir, según la interpretación de este autor, el pecado existe porque es una explicación a posteriori de la conducta humana, y lo mismo cabría decir del sentimiento de culpabilidad y de la culpa: "... No lo que concebimos como bueno o como malo es la realidad del bien o del mal, sino la raiz y sustancia

vital de donde ambas cosas proceden, eso es lo bueno y a la vez lo malo. De la raíz de la vida es de donde arranca el sentimiento del pecado. Pero, ¿cómo puede ser el hombre responsable de este sentimiento? La doctrina del pecado no es para Unamuno sino una explicación a posteriori de la conatural defectividad de nuestras acciones..." (9).

La acción, para Collado, en Unamuno no es buena o mala en sí misma, sino que cobra bondad o maldad de la propia interioridad del hombre. "...Por tanto, no la acción, sino la interioridad es buena o mala. Esto hace que nos planteemos la terrible cuestión de si la naturaleza es en verdad de tal forma esencialmente mala, que no pueda menos de querer el mal, de abrigar el mal sentimiento..." (10).

Podríamos hablar entonces de que, en Unamuno, existe una previa determinación del hombre, que es ajena a su voluntad, puesto que él la encuentra en su interior. Sin embargo, más tarde, ideará una forma de salvarse del determinismo, mediante el "sentimiento trágico de la vida", es decir, mediante el ansia de creer y mediante el perdón divino.

Unamuno no nos dice en qué consiste el bien o el mal, y aun duda de la tradicional conjetura acerca de su determinación objetiva. El subjetivismo unamuniano, de alguna forma, se rebela contra el "determinismo", para encauzarse hacia la voluntad individual. Incluso, según él, podríamos dudar de los conceptos de "bien" y de "mal": "... ¿Por qué suponer que es el bien lo positivo y originario, y el mal lo negativo y derivado?..." (11).

En principio, la bondad o la maldad se presuponían por la existencia de un condicionamiento que, en rigor, no dependía, para nada, de la voluntad humana, que era, incluso, anterior a dicha voluntad. Este condicionamiento sería una "finalidad". En base a ella, podría decirse si una cosa es buena o es mala; si una acción es buena porque se dirige a esa "finalidad" o es mala porque pretende evitarla. El establecimiento de tal "finalidad", como decíamos, era inmanente a la propia naturaleza humana. Sin embargo, en esta misma "finalidad" encuentra, Unamuno, la salida del "determinismo".

La "finalidad" habría sido establecida por la Providencia divina, de la cual derivaría la naturaleza humana y la ley natural. Es decir, constituye, precisamente, el modo de derivación de la ley natural respecto de la ley divina. Por lo tanto, los preceptos de la ley natural, de la ley no escrita, estarían basados en la "finalidad" derivada de la ley divina. ¿Cuál es esa "finalidad"? En Unamuno no podía ser otra que la "eternidad".

Y en la eternidad radica la misma posibilidad de la libertad humana -escapando con ello del "determinismo"-, ya que el hombre puede querer dirigirse a la eternidad o no. "... pero ¿por qué? ¿Qué quiere decir ser bueno? Lo bueno es bueno para algo, conducente a un fin, y decir que todo es bueno vale decir que todo va a su fin. Pero ¿cuál es su fin? Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia. Suponemos que la conciencia humana es fin y no medio para otra cosa que no sea conciencia, ya humana, ya sobrehumana" (12).

Así, pues, la aplicación de la ley natural llevaría a lo que, según Unamuno, conforma la esencia del existir humano. "Bien" sería cuanto se dirige a la eternidad y "mal" cuanto se aparta de ella, de forma semejante a San Agustín. Por todo ello, la ley natural no podría ir en contra de la ley divina, ya que es consecuencia de la misma, en el pensamiento de Unamuno.

En la ley natural, el que hace el mal debe ser castigado, debe ser privado de la eternidad y del encuentro con Dios. Pero, la particular opinión de Unamuno hace que incluso el malo se eternice, se salve de la muerte que es el verdadero castigo. "Y vuelve uno a preguntarse: "¿No se salvan, no se eternizan, y no ya en dolor, sino en dicha, todos, lo mismo los que llamamos buenos que los llamados malos?" " (13).

Junto a la visión de una salvación para toda la Humanidad, nos encontramos otra, en el mismo Unamuno, en que la eternidad le es negada a quien no la ansía. "... y es que sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados de terrible hambre de eternidad y de eternización. El que anhela no morir nunca y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, sólo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón, sino aquél que no la merece, y porque no la merece no la anhela. Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará. Acaso se le dé a cada uno lo que deseó. Y acaso el pecado aquel contra el Espíritu Santo, para el que no hay, según el Evangelio, remisión, no sea otro que no desear a Dios, no anhelar eternizarse..." (14).

De esta forma, lo bueno en sí mismo busca, también, la eternidad, y lo malo, por serlo, no desea la eternidad, el fin de la naturaleza humana. Cabría preguntarnos si estos criterios de determinación de lo bueno y de

lo malo, persisten en una futura sociedad humana o son sólo criterios, de una ley no escrita, que rigen al hombre en cuanto a su vida temporal. "Sí; merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse, perdería su maleza, perdiendo su temporalidad. Que la esencia misma del mal está en su temporalidad, en que no se enderece al fin último y permanente" (15).

Así, pues, el mal, en opinión de don Miguel, sería lo pasajero, lo aquejado de temporalidad, lo opuesto a la eternización. El bien, por el contrario, sería la misma eternidad. Con esta exposición, nos encontramos con el infinito tema unamuniano: la antítesis entre el mundo sustancial y el mundo pasajero. Este planteamiento no tiene relevancia sólo con respecto a la ley natural, sino que nos sirve de núcleo alrededor del cual girará, también, el análisis de la ley positiva, de la ley escrita.

Unamuno establece, así, el predominio de la voluntad, cuando, en un principio, había partido de la determinación de la voluntad humana. ¿Por qué este predominio? Porque, nuevamente, la razón no nos demuestra la existencia de Dios. Antes bien, nos la niega, y de la misma forma que nos niega la Providencia, nos negará la ley emanada de ella, la ley divina, así como la consecuencia de ésta, la ley natural.

El contenido de la ley natural deriva, inmediatamente, del contenido de la ley divina. Pero esta relación, para Unamuno, debe transformarse en "positiva". Es decir, antes de la venida de Cristo los preceptos divinos eran "negativos"; después de Cristo, son "positivos". Positivos son los preceptos afirmativos y negativos los prohibitivos. La "positividad" es efecto de la resurrección de Cristo. Y esto debe traslucirse en el terreno de la ley natural. "Ante todo cambiar en positivos los mandamientos que en forma negativa nos legó la Ley Antigua. Y así donde se nos dijo: "¡No mentirás!", entender que nos dice: "Dirás siempre la verdad, oportuna e inoportunamente"..." (16).

Cuando tratemos de la ley positiva en Unamuno, nos daremos cuenta de la diferencia esencial que ésta mantiene con la natural en este punto. La ley positiva para Unamuno, será esencialmente, una ley prohibitiva; en tanto que la ley natural transforma los mandatos prohibitivos, negativos, en positivos, en acciones fecundas.

Pero, el contenido de la ley natural se va perfilando en el pensamiento unamuniano. Desde el primitivo "haz el bien y evita el mal" pasamos a aspectos más concretos y definidos.

Para Unamuno, el hombre, cuando actúa, debe sentirse inundado por la Divinidad, para evitar, con ello, una de las características del "mal", la temporalidad de los actos, y, de esta forma, poder encaminarse hacia la eternidad.

El bien no consiste, simplemente, en la actuación que puede ser calificada de "buena", sino que el "bien" reside en quién lo hace. Así, el bien salva al hombre del vacío. La moral, según Unamuno, nos enseña a hacer el bien, mientras que la ley divina, de la que deriva la ley natural, nos enseña a ser buenos. "Es Nicodemo que sólo miras a tu hombre carnal y no al espiritual; que sólo miras al que fluye en las apariencias temporales y no al que permanece en las realidades eternas; es que te quedas en las obras muertas, sin ir a buscar la fe viva que las vivifica; es que no pasas del hombre que tal vez hace el bien, sin entrar al que no puede ser bueno; es que no buscas bajo el que obra, al que es. Porque una cosa es hacer el bien, como dices que la moral te enseña, y otra cosa es ser además bueno, como la religión te pide..." (17).

Por otra parte, la ley natural, unamuniana, viene a anudarse con el propio descubrimiento del ser, al tiempo que nos revela la existencia contrapuesta de lo "justo por naturaleza" y lo "justo por ley". Pero, lo que nos interesa reseñar es cómo, instrumentalmente, la ley natural es el medio elegido por Dios para que el hombre realice la Voluntad divina, que no se manifiesta independiente de la humana, sino en estrecha ligazón con ésta.

La intención con que el hombre realiza el acto es lo que importa. Según Unamuno, a la ley positiva sólo le importaría el que la acción humana estuviese de acuerdo con ella; en tanto que a la ley natural, el que la intención fuese acorde con ella y no la acción. Esta es la diferencia - una de ellas- entre la ley natural y la ley positiva, y, como consecuencia, la diferencia entre lo "justo por naturaleza" y lo "justo por ley". "...Ten buena intención y pide a Dios que obre ésta en ti buenas obras. Si tu debilidad te doblega al pecado, te arrepentirás mientras siga bienintencionado y te será perdonada tu flaqueza. Pero si deseando mal y lleno de intención dañada no hicieses daño por temor alguno, o si por cobardía para el mal fueses honrado, justo por de fuera, tu mala intención amargará tu alma. Sé bueno, Nicodemo, sin conformarte con no hacer el mal a nadie, ni aún con hacer bien, que si rinde a otro un beneficio, a la vez que de él murmuras o maldices en el secreto de tu corazón, no te será el beneficio impu-

tado a mérito, porque todo el que aborrece a su hermano es homicida..." (18).

La esencial diferencia entre la ley escrita y la no escrita radica, para Unamuno, en la interioridad de ésta, en la "concientización" de ésta.

Sin embargo, la misma interioridad nos conduce, inevitablemente, al problema de la libertad y de la determinación del hombre.

Hemos visto cómo, Unamuno, deducía de la existencia de Dios, la ley divina, ley que, por dirigirse al fin sobrenatural, al "fin eterno" es calificada de esta forma. Pues bien, la ley natural deriva directamente de Dios y es compendio del elemento intelectual y del volitivo, con la supremacía de la voluntad, tal y como sucedía con la ley divina.

La ley natural constituye la forma en que se manifiesta la Providencia divina y es, por excelencia, la interiorización de la ley divina en el hombre. Una ley que encuentra en sí mismo y a la que tiene acceso gracias al concurso de Dios. Junto a estas ideas, expresaba Unamuno cómo unos hombres eran malos en sí mismos y otros buenos, y de esa "bondad" o "maldad" innatas se derivaba la creencia o no creencia en la inmortalidad. Es decir, trata de salvar la libertad del hombre a través de la fe en la inmortalidad.

El hombre, aunque encuentra en sí la ley natural, -derivación de los preceptos divinos, emanados de la voluntad de Dios, utiliza su propia libertad para no acatarlos. En este sentido, la posición unamuniana es ecléctica, ya que unas veces marca la absoluta dependencia del hombre respecto de la voluntad divina, en tanto, que, en otras ocasiones, nos señala la libertad del hombre.

¿Cómo alcanzaría el hombre esa libertad? A través de la ley natural. La interiorización de la ley natural ofrece al hombre la capacidad de elegir. "... Porque la verdadera libertad no es esa de sacudirse de la ley externa; la libertad es la conciencia de la ley. Es libre, no el que se sacude de la ley, sino el que se adueña de ella. La libertad hay que buscarla en medio del mundo, que es donde vive la ley, y con la ley la culpa, su hija. De lo que hay que libertarse es de la culpa, que es colectiva" (19).

Así, pues, hemos llegado a una de las constantes unamunianas: la conciencia. La ley natural es la interioridad, por la que logramos, nuevamente, la conciencia. La conciencia humana camina, de esta forma, al encuentro con la Conciencia Unica, con Dios, y al "fin" mandado por la ley divina.

Desde este punto de vista, "malo" será, no sólo aquello que va directamente contra el fin eterno del hombre, sino cuanto tiende a destruir su conciencia, a impedir su concientización. "... El acto pasa, la intención

queda, y lo malo del mal acto es que malea la intención, que haciéndolo mal y a sabiendas se predispone uno a seguir haciéndolo, se oscurece la conciencia. Y no es lo mismo hacer el mal que ser malo. El mal oscurece la conciencia, y no sólo la conciencia moral, sino la conciencia general, la psíquica. Y que es bueno cuanto exalta y ensancha la conciencia, y malo lo que la deprime y amengua" (20).

La "concientización" de la ley conduce al hombre, naturalmente, a hacer el bien y evitar el mal. "... esta unidad, dentro de la vida, nos hace una absoluta falta para tener libertad, porque ser libre, saber gozar de la libertad, es tener conciencia de la ley, y tiene conciencia de la ley quien sabe obrar bien..." (21).

De esta forma, la conciencia de la ley no es, únicamente, el medio por el que se le manifiesta al hombre la ley natural y su contenido, sino que constituye el instrumento para hacer, de la ley, libertad, lo cual contrasta abiertamente con el pensamiento unamuniano acerca de la ley positiva, caracterizada por ser la coacción externa. La ley natural, por la "interiorización", ofrece la libertad al hombre. "... Conduce a juegos de palabras y errados conceptos de la libertad, la cual, si es algo es la conciencia de la ley; libre es el ser conciente de la ley porque obra y tanto más libre cuanto más conciente de la ley" (22).

Pero, la ley natural, surgida de la ley divina e interiorizada por la voluntad humana, se convierte, también, en ley de la colectividad, al contrario que la ley positiva que -según la visión unamuniana-, siendo, aparentemente, la ley de la colectividad, no es aceptada por el hombre, ni social, ni individualmente. La verdadera ley de la sociedad tendría que ser la ley natural, ya que, con ella, el hombre acataría libremente la sociedad y sus leyes positivas, que habrían surgido de él mismo. "Y esa ley es para el hombre una ley social" (23).

La interioridad de la ley natural nos proporciona, unamunianamente, la clave de la supremacía de la ley no escrita por encima de la escrita. "... Quien abriga en su corazón la ley, está sobre la dictada por los hombres; para el que ama no hay otra ley sino su amor, y si por amor mata, ¿quién se lo imputará a culpa?..." (24).

Así, la ley natural responde al deseo del hombre de hacerse eterno y, también, al mandato divino del amor.

La ley no escrita y la justicia divina, aparecen, en Unamuno, estrechamente unidas. No se trata tan sólo de modificar nuestro comportamiento

con miras al mandato que surge de nuestra propia ley natural, sino que se trata, también, de que, mirándonos en la justicia divina, pueda ésta servir de guía para el hombre. "... En vez de buscar hacer otras cosas que las que haces, luchando contra tu costumbre, persuádate de que en todo cuanto hagas, bueno o malo a tu parecer, eres ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia y sucederá que tus actos acabarán por ser buenos. Estímalos como viniendo de Dios y los divinizarás..." (25).

La ley natural, libertad, no impide, de esta forma, que el hombre actúe como quiera actuar, no impide la esencial libertad humana. La ley natural responde a las mismas exigencias personales de Unamuno, a su propia e íntima necesidad de liberarse de la ley, coactiva, y sólo obrar en concordancia con su mandato interno. La ley natural implica el planteamiento unamuniano de la antítesis entre lo "justo natural" y lo "justo legal": "... Hoy se da en ponderar esto y pedir una sociedad en que un puro policía (sic) no pueda hacerse daño, y acabemos porque nadie obre mal, aunque nadie sienta bien tampoco. ¡Qué horrible condición de vida! ¡Qué pesadumbre bajo la verdura sosegada! ¡Qué quieto lago de ponzoñosas aguas! ¡No, no, y mil veces no! Dios nos dé antes un mundo en que todos sientan bien, aunque todos obren daño; en que los hombres se golpeen en la ceguera del cariño, y en que suframos todos en silencio por el mal que nos vemos arrastrados a inflingir a los demás. Se generoso y arremete a tu hermano; dale de tu espíritu aunque sea golpes. Hay algo más íntimo que eso que llamamos moral, y no es sino la jurisprudencia que escapa a la policía, hay algo más hondo que el Decálogo, que es una tabla de la ley. ¡Tabla, tabla, y de ley!: hay un espíritu de amor" (26).

Lo importante de la ley natural no consiste, en Unamuno, en convertirse en un mandato o en una prohibición, sino en hacer que los actos sean buenos por sí mismos, por la propia intencionalidad del sujeto que actúa. Esta es una manifestación más de la interiorización de la ley y de la relación intersubjetiva que nos encontramos en ella, relación que, sin embargo, sólo se produce en el mismo individuo, en el mismo sujeto.

La ley es un tema, utilizado por Unamuno, para volver a las claves de su pensamiento. El problema sigue siendo el análisis pormenorizado de la conciencia, y a este fin se subordina la ley natural.

El bien o el mal, en la ley no escrita, lleva al examen introspectivo de las intenciones, lo cual, nos conduce, nuevamente, a la conciencia subje-

tivada. "Me diréis que no cabe sentir sin obrar bien, y que las buenas acciones brotan, como de su fuente, de los buenos sentimientos, y sólo de ellos. Pero yo os contestaré con Pablo de Tarso, que no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago, y os añadiré que el ángel que en nosotros duerme, suele despertar cuando la bestia le arrastra, y al despertar llora su esclavitud y su desgracia. ¡Cuántos buenos sentimientos brotan de malas acciones a que la bestia nos precipita!" (27).

La actuación, en la ley no escrita, queda subordinada a la personalización que obra en la misma ley.

El cumplimiento de la ley importa en la ley positiva, pero no en la ley natural. En ésta, importa, más que un cumplimiento externo, un cumplimiento interno. "... Y a meditar en que no es lo mismo cumplir la ley que ser bueno. Hay, en efecto, quien se muere sin haber abrigado un solo buen deseo y sin haber, a pesar de ello, cometido un solo delito, y quien, por el contrario, llega a la muerte con una vida cargada de delitos y de generosos deseos a la vez. Son las intenciones y no los actos los que nos empuecan y estragan el alma, y no pocas veces un acto delictuoso nos purga y limpia de la intención con que lo engendrara..." (28).

En el mundo que se rige por la ley no escrita la intencionalidad del obrar es lo que define la validez, desde el punto de vista de lo justo natural. El mandato, implícito en la ley natural, no impide, por otra parte, la libre actuación de la persona. Aún más, precisa de esa libertad para tener sentido, al contrario de lo que, según Unamuno, sucede en la ley positiva, donde la coacción induce al hombre a actuar conforme a lo mandado, con independencia del sentir del hombre acerca de la validez de la norma.

Todo ello nos lleva a la existencia de dos mundos contrapuestos.

La interioridad de la ley natural nos revela una sociedad en que predomina la libertad humana y, como consecuencia, la posibilidad de deducir lo bueno de lo malo, aunque existan actos malos, porque lo que importa es la intención. A su vez, el mundo externo, el mundo regido por la ley positiva, nos conduce a una sociedad en que la coactividad obliga a la actuación humana, sin que existan, observadas desde la ley natural, buenas intenciones, y sin que se pueda deducir, en consecuencia, lo bueno de lo malo, y ni tan siquiera lo bueno como bueno en sí mismo. "... Ya sé que son muchos los que anhelan una humanidad en que se impidan los crímenes, aunque los malos sentimientos envenenen las almas, pero Dios nos dé una

humanidad de fuertes pasiones, de odios y de amores, de envidias y de admiraciones, de ascetas y de libertinos, aunque traigan consigo estas pasiones sus naturales frutos..." (29).

En un análisis positivo, piensa Unamuno, que, en la ley natural, lo estrictamente malo no es el daño inferido a otro, no es la ofensa en sí misma, sino que es el sentimiento destructivo que así opera en el que actúa. Lo terrible del mal es que aleja al hombre del encuentro con Dios, es que le impide llegar a la visión divina, a la perfección de la justicia de Dios. La ley natural, obrando en el interior del hombre, nos dirige a la eternidad. Así, pues, el mal se convierte en cuanto aparta al hombre de la eternidad. "... El criterio jurídico sólo ve lo de fuera y mide la posibilidad del acto por sus consecuencias; el criterio estrictamente moral debe juzgarlo por su causa y no por su efecto. Lo que ocurre es que nuestra moral corriente está manchada de abogacía y nuestro criterio ético estropeado por el jurídico. El matar no es malo por el daño que reciben el muerto o sus deudos o parientes, sino por la perversión que al espíritu del matador lleva el sentimiento que le impulsa a dar a otro la muerte; la fornicación no es pecado por daño alguno que reciba la fornicada -pues de ordinario no recibe tal y sí sólo deleite-, sino porque el sucio deseo distrae al hombre de la contemplación de su propio fin y le tiñe de falsedad cuanto percibe. Con hondo sentimiento se llama entre los gauchos "desgracia", no al ser muerto, sino al haber tenido que matar a otro. Y por ello, aunque en el mundo de la servidumbre, en el mundo aparential de las trasgresiones del derecho, caigamos en delito, nos salvaremos si conservamos sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos" (30).

Así, la ley natural contempla el "bien" y el "mal" desde un punto de vista distinto al de la ley positiva: "... Hay algo que está, no allende, sino dentro del bien y del mal, en su raíz común. ¿Qué sabemos nosotros, pobres mortales, lo que son el bien y el mal vistos desde el cielo? ¿Os escandaliza acaso que una muerte de fe abone toda una vida de maldades? ¿Sabéis acaso si ese último acto de fe y de contrición no es el brotar a la vida exterior, que se acaba entonces, sentimientos de bondad y de amor que circularon en la vida interior, presos bajo la recia costra de las maldades? Y ¿es qué no hay en todos, absolutamente en todos, esos sentimientos, pues sin ellos no se es hombre? Sí, pobres hombres, confiemos que todos somos buenos" (31).

La ley natural, según Unamuno, enjuicia el acto humano a la luz de la justicia divina, en tanto que la ley positiva lo hace a la luz de la justicia humana. El Bien absoluto sólo se encuentra en Dios, y de este Bien deriva el que se exige al hombre, dejándole libertad para que elija su conducta. Lo que importa es que cuando actúa el individuo lo haga movido, no por el riguroso cumplimiento de la ley externa, sino por la conciencia interna de su propio ser.

La ley natural no surge para hacer más eficaz el cumplimiento de la ley positiva, y, por tanto, el aseguramiento de un orden social. Si la ley divina, unamunianamente, es aquélla que dirige al hombre a un fin sobrenatural y es voluntad de Dios, de esta ley deriva la natural, que se diluye en interiorizar en el ser humano el mandato eterno. "... ¡Con tales doctrinas no cabe orden social! Y ¿quién os ha dicho, apocados espíritus, que el destino final del hombre se sujete a asegurar el orden social en la tierra y a evitar esos daños aparentes que llamamos delitos y ofensas? ¡Ah, pobres hombres!, siempre veréis en Dios un espantajo o un gendarme, no un Padre, un Padre que perdona siempre a sus hijos, no mas sino por ser suyos, hijos de sus entrañas, y como tales hijos de Dios, buenos siempre por dentro de dentro aunque ellos mismos ni lo sepan ni lo crean..." (32).

El objetivo de la ley de Dios es salvar al hombre de la nada y el objetivo de la ley natural es hacer posible el mandato intrínseco en la ley divina: la eternización humana.

Así, pues, Unamuno dirige el tema de la ley hacia la clave de su pensamiento, conjuntamente con su propia concepción del mundo jurídico. Lo único prohibido o permitido debe ser examinado a la luz de la eternidad. En consecuencia, los actos prohibidos o permitidos por la ley positiva, en cuanto que no miran a ese fin esencial, carecen de validez y eficacia para Unamuno.

Para él, el bien o el mal lo son en función de la eternidad. "...Un galeote amigo mío, a quien me dedicaba yo a limarle las cadenas espirituales y sembrar inquietudes y dudas en su alma, me dijo un día: "mira, déjame en paz y no me molestes; así vivo bien. ¿Para qué tribulaciones y congojas? Si yo no creyera en el infierno, sería un criminal". Y le contesté: "No, seguirías siendo como eres y haciendo lo que haces y no haciendo lo que no haces, y si así no fuera, y diceses en criminal entonces, es que lo eres también ahora". Y me replicó: "necesito una razón para ser bueno; un fundamento objetivo sobre que basar mi conducta; necesito saber por qué es malo

lo que a mi conciencia repugna". Y le contrarreplicué: "lo es porque repugna a tu conciencia en la que vive Dios". Y volvió a replicarme: "no quiero encontrarme en medio del Océano, como un náufrago, ahogándome, y sin tener una tabla a que agarrarme". Y volvía a contrarreplicarle: "¿Tabla? La tabla soy yo mismo; no la necesito, porque floto en ese Océano de que hablas, y que no es sino Dios. El hombre flota en Dios sin necesidad de tabla alguna, y lo único que yo deseo es quitarte la tabla, dejarte solo, infundirte aliento y que sientas que flotas. ¿Fundamento objetivo, dices? ¿Y qué es eso? ¿Quieres más objeto de ti que tú mismo? Hay que echar a los hombres en medio del Océano y quitarles toda tabla, y que aprendan a ser hombres, a flotar. ¿Tienes tan poca confianza en Dios, que estando en El, en quien vivimos, nos movemos y somos (Hechos XVII, 28), necesitas tabla a que agarrarte? El te sostendrá, sin tabla. Y si te hundes en El, ¿qué importa? Esas congojas y tribulaciones y dudas que tanto temes son el principio del ahogo, son las aguas vivas y eternas que te echan el aire de la tranquilidad aparential en que estás muriendo hora tras hora; déjate ahogar, déjate ir al fondo y perder sentido y quedar como una esponja, que luego volverás a la sobrehoz de las aguas, donde te veas y te toques y te sientas dentro del Océano..." (33).

El único fundamento de lo bueno y de lo malo lo encuentra el hombre en su interior, en su conciencia, que descansa en la ley divina. Lo bueno o lo malo no son tales por el premio o el castigo que a ellos corresponda, sino porque los actos en sí se dirijan al fin esencialmente humano, al encuentro con Dios. Y para tal encuentro no hace falta ley externa, ley positiva, y ni tan siquiera concepto de ley. Para tal encuentro sólo es precisa la ley interna, la ley no escrita, la interiorización del mandato divino, del ansia de eternidad, latente en el individuo humano. "... El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de los muertos, sino de los vivos, pues para El viven todos. La bondad no teme ni al infinito ni a lo eterno; la bondad reconoce que sólo en alma humana se perfecciona y acaba; la bondad sabe que es una mentira la realización del Bien en el proceso de la especie. El toque está en ser bueno, sea cual fuere el sueño de la vida..." (34).

De esta forma, para Unamuno, el bien representa la participación humana en la ley divina. Lo que cambia respecto, por ejemplo de la doctrina tomista, es que la ley, de la que deriva la natural, es la ley divina en Unamuno, en tanto que, en Sto. Tomás esta ley era la eterna. Y además, la ley divina

unamuniana la denominamos así porque es la que dirige a un fin sobrenatural y porque es Voluntad y no Razón de Dios.

Las ideas unamunianas sobre la ley natural podrían introducirse en un "iusnaturalismo" que en Unamuno tiene un carácter específico y particular. Su posición, respecto al enfrentamiento de la ley natural con la ley positiva, revela una clara semejanza con la mística española del siglo XVI, como él mismo nos hará notar.

Unamuno, como los místicos, se encuentra con una sociedad en la que la ley carece de interioridad. En rigor, la ley natural, en los siglos XVI y XVII, había dejado de serlo, para configurarse como ley externa, como ley positiva, coartando al hombre y haciéndole esclavo de sus preceptos. "En sociedades tales, el más íntimo lazo social es la religión, y con ella una moral externa de *lex*, de mandato, que engendra casuismo y métodos para ganar el cielo" (35).

La ley divina, de igual forma, quedó reducida al papel de un Dios irascible y policiaco, del Dios temible del Antiguo Testamento, convirtiéndose en el instrumento preciso para el fortalecimiento de un determinado tipo de sociedad. Se pretendió basar el orden externo en un orden interno y supremo, dependiente de la absoluta arbitrariedad de Dios: "... Guerras religiosas, sí, en cuanto el reino de la religión se extiende a este mundo, en cuanto sustitución para sustento de la máquina social y mantenimiento del orden y del silencio y de la obediencia a la ley" (36).

Y esta ley divina creaba una ley natural en la que la voluntad humana, individual y social, quedaba relegada hasta la no existencia. Había que someterse a la ley de Dios, porque, mediante ella, el hombre se sometía, también, a una ley positiva, que era coactiva. Y el sometimiento se producía utilizando a Dios: "A la ley había que someterse por la fe..." (37).

La mística castellana, ante esta situación concreta, revela y da sus mejores frutos. La mística tendía a hacer, de la ley externa, ley interna, comprendiendo claramente que aquella ley que no se interiorice carece de la esencialidad. Oprimidos por la ley externa, buscaban una ley interna. "Si oprimidos por la ley aspiraban a penetrar en la vida del universo, era para hacer de ella ley viva de su conciencia y que obraran en justicia y amor dentro del alma, moviendo sus actos, olvidada ésta de sí y atenta sólo a las cosas de Dios para que Dios atendiese a las suyas. El provecho de la visión intelectual en que vemos todo en Dios y con todo nos vemos en El es sacar de idea de nosotros mismos humildad y resorte de acción.

La contemplación de la sabiduría de Dios vuelve el entender y el obrar humanos en divinos, nos enseñan" (38).

De esta forma, la ley natural de los místicos era la propia ley divina, que intentaban incardinar en el alma humana, haciendo que las acciones humanas se convirtieran en actuaciones hechas a los ojos de Dios. Este es el aspecto positivo de la mística, para Unamuno. Tanto los místicos como Don Miguel coinciden sustancialmente en el planteamiento del problema, que, en síntesis, es la eterna cuestión del enfrentamiento entre lo justo natural y lo justo legal. Si Unamuno afirma la derivación de la ley natural respecto de la divina, así lo harán, también, los místicos. Para ambos, el hombre es un átomo dentro del engranaje del universo, del cual se siente partícipe a través de la ley natural. "La ley moral es, en efecto, la misma de la Naturaleza, y quien lograra acabada comprensión del organismo universal viendo su propio engranaje y oficio en él, su verdadera valía y la infinita irradiación de cada uno de sus actos en la trama infinita del mundo, querría siempre lo que debería querer..." (39).

Así, por la participación humana, el hombre, unamunianamente, adquiere conciencia de la ley. No se trata simplemente de acatar lo estipulado por la ley de Dios, sino que se trata de configurarla como ley propia del hombre. Y en este intento, confluyen los místicos y Unamuno. El ideal de Unamuno se basa, ante todo, en la necesaria libertad, derivada de la ley no escrita; en tanto que la ascética de los místicos se basa en determinada ley escrita, en una ley positiva, tratando de alcanzar la eternidad por medio del sacrificio que imponía su cumplimiento. La mística, según la interpretación unamuniana, al tiempo que buscaba la aceptación del orden divino, pretendía aceptar, también, un orden jurídico-político, externo al hombre, como era el de la sociedad en los siglos XVI y XVII. "Conquistar para el alma la ley sometiendo a la disciplina ordenancista de la externa y escrita, a la que nunca perdieron de vista ni proclamaron inútil; hacer de la *lex* gracia cumpliéndola; fe con obras, obedecer y cumplir..." (40).

Hay, también, otros puntos coincidentes entre los místicos y don Miguel, como es la no aceptación, interiormente, de la realidad, y mucho menos del concepto de ley, de la ley escrita.

Sustancialmente, se presenta una coincidencia importante con Fray Luis de León. ¿Por qué? El mismo Unamuno nos da las razones. "... En aquella sociedad de aventureros de guerra que se doblegaban al temor de la ley externa, aborrecía el maestro León la guerra y mal encubría su animadversión

a la ley, *lex*..." (41). Y ¿en qué se diferencian? "... Repugnaba el estado de guerra y el de *lex* que de él brotaba. Sometíase a ésta como a dura necesidad de nuestra imperfecta condición..." (42).

Unamuno, a diferencia de Fray Luis de León, no se resigna al acatamiento de una ley positiva en que no cree y que supone una opresión respecto a la libertad que da la ley natural.

El ideal, de Fray Luis, pese a lo anterior, es también, con matizaciones, el ideal unamuniano. "¡Con qué ahincada complacencia despliega las imperfecciones de la ley externa y le opone la de la gracia! Es el grito de los caballeros contra la bárbara ley de honor, pero racionalizado. Soñaba en el reino espiritual, el de la santa anarquía de la fraternidad hecha alma del alma, en el siglo futuro, cuando "se sepultará la tiranía en los abismos y el reino de la tierra nueva será" de los de Cristo. Entonces regirá ley interna, concierto de la razón y la voluntad en que aquélla casi quiere y ésta casi enseña, ley "que nos hace amar lo que nos manda", que se nos encierra dentro del seno y se nos derrama dulcemente por las fuerzas y apetitos del alma, haciendo que la voluntad quede hecha una justísima ley" (43).

Para Unamuno, como para los místicos, la mejor formulación de la ley natural, sería, precisamente, el que no estuviera formulada, es decir, que no fuera ley *strictu sensu*: "... pocos entendieron tan bien como los místicos castellanos aquellas palabras de San Pablo de que la ley hace el pecado" (44). Y, "... creo, con San Pablo, que la ley hace el pecado..." (45).

Pero, ¿por qué la ley hace el pecado? Porque no es, propiamente, la interioridad de la ley, porque no surge de la conciencia humana. Si esta ley se aparta del individuo y de Dios, se convierte en "dogma", tal y como es la ley positiva, según Unamuno. Y no hay peor esclavitud que la de la ley. "... Viven esclavos de la ley que mata, de la que hace el pecado, de la ley que no justifica" (46).

El "dogma" es, en Unamuno, la antítesis de lo que debería ser la ley natural. Esta "ley" es lo contrario del amor divino, es lo que impide la salvación del hombre, y, por lo tanto, en consecuencia, será rechazada por Unamuno.

Así, "... ¡Fuera de nosotros la justicia de la ley, que mata a la misericordia, única que salva!" (47).

La ley natural tiene sus propias reglas y sus propias calificaciones,

pero, en rigor, su verdadero precepto es el del perdón, del que deriva, unamunianamente, la eternidad para todos los hombres. "... Hay quien se muere sin haber cometido trasgresión a la ley y sin haber deseado nada bueno. Y, en cambio, cuando el bandolero que moría crucificado junto a Jesús dijo al otro que blasfemaba, pidiendo al Maestro que si era el Cristo les salvase: "¿Ni temes a Dios estando en el mismo juicio? Nosotros con justicia somos castigados, pues pagamos lo debido por lo que hicimos; pero éste nada criminal hizo". Y volviéndose a El: "Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino". Y el Cristo le contestó: "En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Luc. XXIII, 39-44). El bandolero arrepentido a la hora de la muerte creía en el reino de Cristo, en el reino de Dios, que no es de este mundo; creía en la resurrección de la carne y el Cristo le prometía el Paraíso, el jardín bíblico en que cayeron nuestros primeros padres. Y un cristiano debe creer que todo cristiano, más aún, que todo hombre se arrepiente a la hora de la muerte; que la muerte es ya, de por sí, un arrepentimiento y una expiación, que la muerte purifica al pecador..." (48).

La ley natural para Unamuno representará la única posibilidad de salvarse del vacío y de la "opresión" que simboliza la ley externa, la ley positiva. Así, a través del problema de la eternidad, ha llegado Unamuno al problema esencial, a nuestro parecer, del Derecho, al problema de la antítesis entre "lo justo natural" y lo "justo legal". Este problema tendrá, también, unamunianamente, otra dimensión: la de la auténtica libertad.

"¡Libertad! ¡Libertad! sonó en los cielos
mas no en el seno oscuro de la Tierra,
cayéronsele al siervo las esposas,
rotas no, sino sueltas.

De las manos cayéronle, y del suelo
la Ley las recogió, piadosa y seria,
le ató los pies con ellas, hechas grillos,
y quedó satisfecha" (49).

El pensamiento de Unamuno en este punto se nos antoja incluido dentro de un "iusnaturalismo" de calificación específica y particular. Unamuno no pretende, en definitiva, la construcción de un orden jurídico, sino rechazar la ley positiva, en base a sus propias inquietudes personales y en base a su firme creencia en una ley interna.

2.4. La ley positiva.

En primer lugar, habría que partir del origen de la ley positiva. Para Unamuno, la civilización propiamente dicha sería el origen de la ley positiva, y esto que, en otros autores, podría ser considerado como un estadio superior en el avance de la Humanidad, en Unamuno encarna todo aquello que aleja al hombre de su intrínseco ser, de su validez personal e individual.

Así, pues, la "ley", entendiendo por ésta a la positiva, se vincula al origen del estado de sociedad, origen no fundamentado sobre la sociabilidad natural del hombre, sino sobre la necesidad de superar la violencia, lo cual puede, a su vez, transformarse o tomar la forma de violencia. "Largos siglos de luchas, de dolores, de esfuerzos, de educación y de trabajo han sido necesarios para producir la civilización actual, matriz de nuestra cultura. Y al cabo de los siglos la civilización oprime la cultura que nos ha dado, las instituciones ahogan las costumbres, la ley sofoca el sentimiento que encarnó" (50).

La ley, nacida de la necesidad de regir las relaciones entre los hombres, se convierte, después, en el instrumento que esclaviza a éstos.

Nos damos cuenta de que el pensamiento unamuniano, en torno a la ley positiva, se encuentra condicionado por la existencia de la ley natural. Unamuno considera que la ley positiva supone la "coacción" por excelencia, de tal forma que la ley natural no encontraría su expresión en ella. Así, pues, habrá, según su pensamiento, que rechazar esa ley positiva para poder afirmar la ley natural. La dualidad unamuniana respecto a la ley -ley natural y ley positiva- nos descubre la esencia de su filosofía jurídica y nos da la clave de su opinión sobre el mundo del Derecho.

El concepto de ley positiva, de ley escrita, se vincula, en Unamuno, al concepto de "dogma", de idea abstracta, con todo el significado peyorativo que tiene este concepto en su pensamiento. "... Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute, sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido..." (51).

El rechazo de la ley positiva viene condicionado por esta opinión. La ley positiva se entiende, para don Miguel, como una tesis en defensa de la cual son lícitos todos los medios posibles. Se trata de un punto de partida al que se debe adaptar el hombre y no al revés, lo cual implica

el desconocimiento de la libre personalidad individual.

La ley positiva es la absoluta arbitrariedad, aceptada más por tradición social y por presión externa que por convencimiento íntimo del hombre acerca de su validez. Unamuno, querría que toda clase de ley, aun la positiva, tuviera validez, en virtud del consentimiento del hombre. Sin embargo, pronto se da cuenta de que esto no puede suceder con el ordenamiento jurídico-positivo. Y así, pensará que el orden positivo se perpetúa en función de un uso social coactivo. "Con la admiración y estima a la voluntad desnuda y a los actos de energía anárquica, perpetuase el férreo peso de la ley social externa, del bien parecer y de las mentiras convencionales..." (52).

La ley externa, la ley positiva, representa el puro mandato del legislador; la pura voluntad, alejada del raciocinio. "... Y como en nuestras viejas edades, acompaña a este atomismo fe en lo de arriba, en la ley externa, en el Gobierno, a quien se toma ya por Dios, ya por el Demonio..." (53).

La ley positiva, para poder ser aceptada, unamunianamente, debería responder a las exigencias de la ley interna. Es decir, Unamuno propugna la modificación del concepto de "ley" tal y como se entendía hasta entonces. La "interiorización" de la ley positiva serviría para aunar la limitación del poder junto con la garantía de los derechos y de las libertades de los individuos. "Sólo adquiriendo plena conciencia de la ley, a cuyo estudio os consagráis, podremos llegar a la realización y conciliación de la libertad y la democracia..." (54).

Pero, al hablar de tal libertad está presuponiendo la necesidad de que la ley positiva se haga ley "no escrita". Es decir, que la ley positiva se haga interior, para, de esta forma, coordinar la voluntad del hombre con el propio mandato de la ley.

El mandato legislativo, por sí sólo, según la visión de Unamuno, no obliga al hombre. Es preciso, para que exista esa obligatoriedad, que el legislador se dé cuenta de la existencia de una ley interna, de una ley "no escrita". Si la ley positiva dimanase, directamente, de la ley natural, el hombre al mismo tiempo que cumple los mandatos legislativos, cumpliría, también, con los deberes intrínsecos a su ser personal, alcanzando, por otra parte, la libertad. Así, la ley positiva sería la máxima garantía del individuo. "La libertad es la conciencia de la ley; libre es el que hace lo que debe, porque sólo lo que debe hacer quiere; más libre quien mejor conoce la ley interna de su propia evolución progresiva. La libertad es la conciencia de la necesidad moral" (55).

Por lo tanto, en Unamuno, para que la ley positiva sea "libertad", debe existir una correspondencia entre el obrar voluntario y del deber externo al sujeto; deber que es manifestación del interno.

Sin embargo, como esto no se ha producido así en la historia del Derecho positivo, vuelve Unamuno a contraponer lo "justo por naturaleza" y lo "justo por ley", el Derecho Natural y el Derecho positivo, considerando que la ley natural es la libertad concedida al hombre en sí mismo, mientras que la ley positiva es la coacción externa. "Sólo esta concepción de la libertad, basada en la convicción de una ley interna, es la que puede librarnos de la ley exterior e impuesta desde fuera; el libre arbitrarismo ha acompañado a la tiranía política" (56).

El camino, unamuniano, consiste en convertir a las leyes positivas en leyes interiores; en hacer, de las leyes de nuestro espíritu, leyes externas. "Cuando haya hecho el hombre de las leyes del Universo, leyes de su mente; cuando con espíritu desnaturalizado haya humanizado a la naturaleza; cuando sea la tierra toda instrumento de su poder, y su poder emanación de una mente convertida en mente de la tierra; cuando logre lo que quiera, porque sólo quiera lo que pueda lograr, entonces será el hombre verdaderamente libre. A este estado ideal e inasequible vamos acercándonos por el amor y la ciencia; la libertad no es un estado, sino un proceso: el proceso de aproximación a ese ideal" (57).

Por otra parte, Unamuno rechazará las concepciones existentes en torno a la ley positiva; concepciones que tienden a configurarla como emanación del pueblo. La ley positiva, unamunianamente, no puede surgir del pueblo, ni siquiera en un régimen democrático, porque siempre tendrá aquello que la caracteriza, que es la exterioridad. La única ley interior es la natural. Pero mientras la positiva no responda a la natural, no tiene sentido decir si emana o no del pueblo. Lo importante es que emane del individuo. Por ello, todas las doctrinas que hablan de que el pueblo debe darse la ley, no son más que doctrinas teóricas, ya que siguen hablando, para Unamuno, en términos de "ley externa". "¡Democracia! ¡Soberanía popular! Y ¿qué es esto? ¿Qué el pueblo se dé la ley! Nadie se da la ley a sí mismo, sino que la lleva dentro, y con ciencia y reflexión la descubre en sí. ¿Conoce el pueblo su ley? ¿Tiene conciencia de sí? ¿Sabe lo que le conviene?" (58).

Estas ideas enlazan con la que mantiene Unamuno en torno al pueblo, considerándole incapaz de darse a sí mismo la ley que le rige. De esta forma, si no logra adquirir la conciencia de ley, será, asimismo, incapaz

de ser guía de su propio destino. Pero, esto no es culpa, solamente, de los "dirigentes", ni del propio legislador, sino que el pueblo es también responsable. "... Temed a un pueblo que como masa, gregariamente, está dispuesto a fermentar, pero cada uno de cuyos miembros no tiene conciencia de la ley, ni sabe hacer valer su derecho" (59).

A pesar de toda la crítica unamuniana a la ley positiva, se va perfilando una lenta evolución hacia la necesidad de dicha ley. Pero, no se trata de una necesidad sin más, sino que la ley positiva, al mismo tiempo, debe ser modificada. Fundada sobre una nueva base, sobre la ley natural, podría la ley positiva ser válida, desde el punto de vista de Unamuno. "Es más aún: sólo protegiendo la ley podremos llegar a adentrarnosla y sacudirnos así de su exterioridad; sólo la legalidad lleva al ideal, como tal ideal inaccesible en su pureza del imperio de la ley interior" (60).

Otra de las características negativas que tiene la ley positiva, según Unamuno, es la disociación que se produce, en ella, entre su contenido y la realidad a la que se dirige. La exterioridad de la ley positiva implica el que ésta se aleje del individuo y de la colectividad. Sin embargo, esta característica es común a toda ley, al propio concepto de "ley". La ley debe tener una finalidad intrínseca: la de responder a la realidad. Con ello, pretende Unamuno contestar a todas aquellas doctrinas que configuran el mundo del Derecho como un mundo ajeno a la misma existencia humana. "... Y esto sucede así por una concepción falsa de la ley. Se nos ha hecho creer que la ley es algo distinto de los fenómenos, algo que está fuera de ellos..." (61).

Pero, si Unamuno establece un deber ser implícito en la ley positiva, también establece un deber ser del individuo. Es decir, si la ley positiva ha de cimentarse en la interioridad, ha de ser emanación de la ley natural, el individuo, a su vez, está obligado con respecto a la ley positiva. No se trata de un cambio en el pensamiento unamuniano, que sigue siendo el mismo. En cualquier caso, está hablando de una ley positiva que merezca ser acatada, por su subordinación a la ley natural y a la ley divina. Por lo tanto, el individuo y, además, naturalmente, en respuesta a su propio mandato interno, sólo está obligado a obedecer las leyes positivas que no vayan en contra de las otras dos clases de leyes. "... Sin obediencia a las leyes, no hay sociedad posible. Y al oírme establecer como un deber religioso la obediencia a las leyes civiles que no van en contra las divinas y un pecado el quebrantarlas, me dijo que esa doctrina era protestan-

te..." (62).

La obediencia a las leyes aparece ligada, en Unamuno, a la previa derivación de la ley natural, y ésta, de la divina. El contenido de la ley positiva debe surgir del contenido de la ley natural, y, de esta forma, el hombre alcanza su libertad en el cumplimiento de la ley, que nace así de él mismo. "... La libertad es la conciencia de la ley, la ley internada, y la ley es social. La verdadera libertad no es individual..." (63). Con ello, nos trata de decir Unamuno que la ley natural no es distinta para cada uno de los hombres, ya que, proviniendo del mandato divino y siendo éste igual para todos, la ley natural es universal. Si de ella deriva, o debería hacerlo, la positiva, entonces las leyes responderán, realmente, a la conciencia de la colectividad.

Poco a poco ha llegado Unamuno a la necesidad de la ley positiva. Pero esta "ley" no es aquélla que rechazaba y criticaba. La ley positiva que es necesaria viene determinada por la ley natural, es consecuencia de la misma. Luego, se trata de otro Derecho positivo; de un derecho positivo surgido de "lo justo por naturaleza" y que nos da la auténtica dimensión de la filosofía jurídica unamuniana.

El afirmar la concientización de la ley implica la necesidad, ciceroniana, de ser esclavos de las leyes para ser libres. "Acaso hay que robustecer todavía más la ley, pues la ley es la que le hace libre a uno. Realmente la libertad no es otra cosa que la conciencia de la ley..." (64).

Ya no se trata tanto de hacer que la ley natural se transforme en ley positiva cuanto de hacer que la ley positiva llegue a convertirse en una ley que responda a los mandatos de la natural. En ese camino de la "concientización" de la ley positiva, se invierten los términos, ya que se pretende convertir la ley positiva en ley natural. "... la verdadera libertad consiste en hacer que la ley objetiva y refleja de la sociedad llegue a ser la ley subjetiva y espontánea de nuestra propia conducta" (65).

Pero, mientras Unamuno esboza ese ideal, sigue existiendo el mismo tipo de ley positiva. Uno de los males que encuentra en ésta es la abstracción. La exterioridad de la ley positiva hace que se muestre como un concepto frío y extraño al individuo. Por el contrario, la ley natural es la personificación, la individualización de la ley. Un ejemplo de ello, en Unamuno, es que prefiere el caciquismo a la "ley": "El cacique es la ley viva, personificada, es algo que se ve y se toca y a quien se siente; la ley, cosa abstracta y escrita. "No es la mejor gobernación la de las leyes escritas",

escribía el maestro León, ni el gobierno "consiste en dar leyes, ni en poner mandamientos, sino en apacentar y alimentar a los que gobierna"; y, francamente, el cacique apacienta a su rebaño, aunque sea para esquilarle, luego..." (66).

Es preferible, según Unamuno, la "personificación" de la ley a la abstracción de la ley positiva, de la ley escrita.

¿Qué opinión tiene, Unamuno, del concepto genérico de las leyes positivas? "Conviene, lector, te pares a considerar esto de nuestros preceptos morales y jurídicos hayan nacido de la violencia y de que, para poder matar una sociedad de hombres, se haya dicho a cada uno de estos que no deben matarse entre sí, y se les haya predicado que no deben robarse unos a otros para que así se dediquen al robo en cuadrilla. Tal es el verdadero abolengo y linaje de nuestras leyes y nuestros preceptos; tal es la fuente de la moral al uso. Y este su abolengo y linaje se descubre en ella, y por esto nos sentimos inclinados a perdonar y aun querer a los Roque Guinart, porque en ellos no hay doblez ni falsía, sino que aparecen sus bandas tal y como son, mientras los pueblos y naciones que se dicen llamados a cumplir el derecho y servir a la cultura y a la paz, son sociedades fariseas. ¿Conocéis algún rasgo quijotesco de una nación de hombres como tal nación?" (67).

Todo el conjunto de las leyes positivas, es decir, el ordenamiento jurídico, es analizado por Unamuno a la luz de la relación con la ley natural. Para Unamuno, no existe ninguna diferencia entre las normas por las que se regía la banda de ladrones de Roque Guinart y el ordenamiento jurídico de un Estado. Ambos ignoran la existencia de la ley natural y ambos miran exclusivamente a que el acto esté de acuerdo con lo mandado en la norma y no a la justicia intrínseca del acto realizado. Y, por otra parte, la ley positiva, si no es derivación de la natural, sólo busca el interés particular y no el bien común, lo que la hace semejante a las normas dadas por Roque Guinart.

De esta forma, si se destruye la interrelación "ley natural-ley positiva", Unamuno rechazará la ley positiva.

La ley positiva, como ley de mandato y de coacción, es ley negativa, ley prohibitiva. Pero, si se logra la transformación, en base al contenido de la ley natural, entonces sus normas pasarán, también, a ser "afirmativas". "...Pues el progreso de la vida espiritual consiste en pasar de los preceptos negativos a los positivos. El que no mata, ni fornicar, ni hurta, ni miente, posee una honradez puramente negativa, y no por ello va camino de santo.

No basta no matar, es preciso acrecentar y mejorar las vidas ajenas; ni basta no fornicar, sino que hay que irradiar pureza de sentimiento; ni basta no hurtar, debiéndose acrecentar y mejorar el bienestar y la fortuna pública y las de los demás; ni tampoco basta no mentir, sino decir la verdad" (68).

La ley positiva, que desea Unamuno, al ser reflejo de la natural, supone la "interiorización" de una ley, que no sólo no obliga a convivir con los demás, sino que hace, de la convivencia, sociabilidad natural. La "ley positiva" unamuniana supone, en realidad, ley natural aplicada a las relaciones interindividuales.

La otra ley positiva, la que rechaza, es, sobre todo, concepto de "ley"; imperatividad; coacción que no libera al hombre ni le redime. "...Y toda ley escrita no es más que cruz, y no siempre, sino muy pocas veces, cruz de redención" (69).

Quien no lleva en sí los mandatos de la ley divina, se ve obligado, según Unamuno a crear otra clase de ley, una ley externa, que no dimana de aquéllos. "-;Tanta ley, tanta Constitución, tanto reglamento!- exclamaba. Aquí vivimos hace siglos con nuestros buenos usos y costumbres... Para los buenos bastan los mandamientos de la ley de Dios; para los demás, hecha la ley, hecha la trampa..." (70).

La ley positiva, exterioridad y coacción, se ha configurado, además, como un aliado de "quien entiende de ellas". "... Como si a los hombres honrados que tenemos que sudar para ganarnos un roído pedazo de pan nos quedara tiempo de estudiar las leyes que sacan de su cabeza estos ladrones, cada día nuevas y más enrevesadas... ;Claro, de ellas viven!..." (71).

En definitiva, Unamuno pretenderá la transformación del ordenamiento jurídico en función de la dialéctica "ley natural" y "ley positiva", creando un complejo sistema jurídico, que no se traduce en el desarrollo de problemas técnicos, sino en el tratamiento del tema "sustancial" de Unamuno.

2.4.1. El desuso.

Unamuno examina, también, problemas particulares que presenta la ley positiva. El primero de los que examinaremos es el del desuso de una ley.

Unamuno analiza el caso de una ley que haya caído en desuso, pero que no haya sido derogada por otra ley posterior. Ante esta ley caben dos opciones, según él: aplicarla o no hacerlo. Hay que tener en cuenta que

el desuso de la ley viene, precisamente, por la no correspondencia de esta ley con la sociedad a la que se dirige, e, incluso, puede venir por olvido del legislador.

Unamuno reitera la necesidad de que se aplique, lo que puede parecer como contradictorio, pero que, en realidad, es coherente con el sistema unamuniano. Si Unamuno rechaza siempre y en cualquier momento la ley positiva, que no deriva de la natural, para poder demostrar lo justificable de su crítica pretenderá la aplicación de aquellas leyes positivas que han caído en desuso. Aplicando esta ley podrá llegarse a la necesaria transformación de todo el ordenamiento jurídico. Así, nos dice que: "... Las leyes en desuso son las más terribles de las leyes, cuando el desuso viene de lo malo de la ley" (72).

Nos explicará su posición personal: "... Cuando en mi función burocrática me he encontrado alguna vez con alguna disposición legislativa que por su evidente absurdidad estaba en desuso, he procurado siempre aplicarla..." (73).

Para el profesor Legaz Lacambra, en coincidencia con nuestra opinión, cuando Unamuno nos habla de que hay que aplicar una ley positiva que no ha sido derogada, aunque ha caído en desuso, no es por un respeto rígido a su validez, sino por considerar que así se demuestra la necesidad de sustituirla por una norma mejor y más justa, descargándola también de su peligrosidad (74).

2.4.2. La aplicación de las leyes.

Para Unamuno lo negativo de las leyes positivas alcanza incluso a quien las aplica: "... Nadie peor para legislar que quien formó su espíritu aplicando las leyes" (75).

Es decir, que en la crítica que realiza a las leyes positivas incluye también al que aplica las leyes. El problema, para él, no se traduce sólo en que la persona, que aplica las leyes, se ve esclava de éstas, sino que, a su vez, ella misma ata a las leyes. "... Cuando un juez os diga que las leyes le atan, no le creáis; es él quien ata a las leyes o quien de ellas no sabe desatarse. Por algo se hizo con la ley la trampa... ¡Salvador consorcio!" (76).

La solución al problema que plantea sería la posible modificación de las leyes positivas, para que así éstas respondan a las leyes naturales.

Sin embargo, el legislador se ve reacio a admitir cualquier tipo de innovación en el cuerpo legal, y, a su vez, lo mismo sucede con quien se encarga de aplicar las leyes. "Los que más temen a los innovadores, a los que modifican leyes e implantan otras nuevas, son los que tienen que aplicarlas. Les sacude la pereza mental y les quebranta la rutina..." (77).

Por ello, la necesidad de modificar a las leyes se plantea, unánimemente, casi obligatoria, para deshacer la correlación, hasta entonces existente según Unamuno, entre "ley" y "dogma". "El que sea incapaz de hacer la ley y deshacerla, es incapaz de interpretarla ni aplicarla con acierto..." (78).

Por otra parte, junto a la "ley", se encuentran las costumbres jurídicas. "Siempre la costumbre ha precedido y determinado a la ley, menos hoy, y en vez de sacar las leyes del espíritu del pueblo, las sacan del espíritu de los libros. Llamen utopía a convertir las leyes de la vida en leyes de la sociedad, y llamen sensato a doblegar los pueblos a sistemas preconcebidos" (79).

Por la posición particular que mantiene Unamuno en torno a la relación de la Nación con el pueblo -que ya analizamos- y por la elaboración del concepto de "intrahistoria", era lógico pensar que Unamuno se inclinara por las costumbres, resaltando la importancia de éstas en la creación del Derecho y cómo ellas revelarían más acertadamente el sentir jurídico del pueblo.

En cualquier caso, los problemas particulares que analiza Unamuno nos sirven de índice para resaltar, una vez más, su "negativismo" en el tratamiento de las "leyes positivas".

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Sobre la soberbia", 1904, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 236.
- (2). Miguel de Unamuno, "El secreto de la vida", 1906, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 247.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 253.
- (4). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 395.
- (5). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 940, 941.
- (6). Miguel de Unamuno, "San Pío X", s.f., en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, págs. 128, 129.
- (7). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 233, 234.
- (8). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 429.
- (9). Jesús-Antonio Collado, "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962, pág. 194.
- (10). Jesús-Antonio Collado, op. cit., pág. 223.
- (11). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 429, 430.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 430.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 430.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 430, 431.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 441.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 450.
- (17). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 931.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 932.
- (19). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 457, 458.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 459.
- (21). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Teatro Cervantes de Málaga el día 21 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 184.
- (22). Miguel de Unamuno, "La conciencia liberal y española de Bilbao", 5-9-1908, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 238.
- (23). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 238.
- (24). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 91, 92.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 97.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 97, 98.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 98.
- (28). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 217.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 218.
- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 218.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 219.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 219.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, págs. 235, 236.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 245.
- (35). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 107.
- (36). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 108.

- (37). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 109.
- (38). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 115.
- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 116.
- (40). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 116.
- (41). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 122.
- (42). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 122.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 123.
- (44). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 667.
- (45). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 668.
- (46). Miguel de Unamuno, "¡Pistis y no gnosis!", 1897, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 684.
- (47). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 685.
- (48). Miguel de Unamuno, "La Agonía del Cristianismo", 1931, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 349.
- (49). Miguel de Unamuno, "A la libertad", 1906, O.C. Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 207.
- (50). Miguel de Unamuno, "Civilización y cultura", 1896, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 158.
- (51). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 325.
- (52). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 130.
- (53). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 131.
- (54). Miguel de Unamuno, Discurso en el Ateneo de Valencia con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 69.
- (55). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 70.
- (56). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 70.
- (57). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 70, 71.
- (58). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 71.
- (59). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 74.
- (60). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 75.
- (61). Miguel de Unamuno, "Espontaneidad poética", 1905, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 153.
- (62). Miguel de Unamuno, "La conciencia liberal y española de Bilbao", 5-9-1908, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 239.
- (63). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 247.
- (64). Miguel de Unamuno, "Autonomía docente" (Conferencia pronunciada en sesión pública del 3 de enero de 1917, en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, de Madrid), O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 351.
- (65). Miguel de Unamuno, "Revista del movimiento socialista", 30-3-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 728.
- (66). Miguel de Unamuno, "Oligarquía y caciquismo", 1901, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 830.
- (67). Miguel de Unamuno, "Vida de don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 216.
- (68). Miguel de Unamuno, "Verdad y vida", 1908, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 264.
- (69). Miguel de Unamuno, "Ley de piedra y palabra de aire", 1919, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 1175.
- (70). Miguel de Unamuno, "Paz en la guerra", 1897, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 146.

- (71). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 150.
- (72). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 447.
- (73). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 447.
- (74). Luis Legaz Lacambra, "Unamuno y el Derecho", "Revista de Estudios Políticos", nº 141-142, mayo-agosto 1965, pág. 10.
- (75). Miguel de Unamuno, "La civilización es civismo", 1907, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 306.
- (76). Miguel de Unamuno, "De la enseñanza superior en España", 1899, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 751.
- (77). Miguel de Unamuno, "Sobre el rango y el mérito (Divagaciones)", 1906, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 835.
- (78). Miguel de Unamuno, "De la enseñanza superior en España", 1899, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 753.
- (79). Miguel de Unamuno, "Espíritu de la raza vasca (Conferencia)", 1887, O.C. Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 172.

CAPITULO 3. EL DERECHO Y LA ABOGACIA.

Examinamos, aquí uno de los temas más controvertidos del pensamiento de Unamuno. La opinión de don Miguel con respecto al Derecho y a la abogacía vendrá, en gran parte, condicionada, por su concepción de la Ley y de la Justicia, resistiéndose a cualquier tipo de institucionalización en el campo jurídico.

3.1. La "abogacía".

En primer lugar, hay que destacar que, cuando Unamuno se refiere a ella, no lo hace sólo en términos estrictamente jurídicos. La "abogacía" representa para Unamuno una posición ante todas las cuestiones, sean o no jurídicas: "Lo propio y característico de la abogacía, en efecto, es poner la lógica al servicio de una tesis que hay que defender, mientras el método, rigurosamente científico, parte de los hechos, de los datos que la realidad nos ofrece para llegar o no llegar a conclusión. Lo importante es plantear bien el problema, y de aquí que el proceso consista, no pocas veces, en deshacer lo hecho. La abogacía supone siempre una petición de principio, y sus argumentos todos son *ad probandum*..." (1).

Si la lógica racional es enemiga de la vida -según el esquema unamuniano de antítesis entre racionalismo y vitalismo- y la abogacía supone el utilizar los procedimientos de la lógica, se extrae, como primera consecuencia, que la "abogacía" será, también, enemiga de la vida y de todo cuanto contribuye a afirmar ésta.

Por otra parte, según Unamuno, la utilización de los procedimientos lógicos va dirigida a una finalidad previamente determinada: a la defensa de una tesis. La "abogacía", para Unamuno, excluye la utilización de la experiencia, de los hechos, por cuanto éstos conducirían a un fin opuesto al que se quiere llegar. La finalidad establecida *a priori* es la que impera en el terreno de la "abogacía". La "abogacía", en el pensamiento de Unamuno, supone la más clara manifestación del dogmatismo, con todo lo que de peyorativo encierra este concepto en don Miguel. "... Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido.

Y de aquí que el espíritu teológico o abogadesco sea en un principio dogmático, mientras el espíritu estrictamente científico, puramente racional es escéptico..." (2).

Es decir, en un segundo momento, nos precisa que la "abogacía" tampoco puede ser racional, porque, si así fuera, la utilización de la razón nos podría conducir a tesis distintas de las que la "abogacía" trata de probar. Unamuno excluye a la razón en el concepto de "abogacía", para perfilar a ésta como "dogma". La "abogacía", según Unamuno, no sólo se opone a la vida, sino que, también, se aleja del método racional y, en consecuencia, de la ciencia.

Ya hemos resaltado cómo la "abogacía" es, en Unamuno, una posición particular ante todos los problemas, de forma que podrá llegar a admitir la ligazón existente con la teología, por cuanto ambas, unamunianamente, representan la defensa del "dogma" dado, del principio que se quiere demostrar en los planteamientos. Unamuno, enemigo de todo cuanto encerrara el más leve sentido dogmático, se dejará llevar por esta animadversión cuando analice la "abogacía" y el Derecho.

Así, pues, hemos llegado a determinar que la "abogacía" es la utilización del "dogma". Pero, Unamuno, considera que la utilización abusiva del mismo puede conducir a resultados contrarios, como, por ejemplo, al escepticismo: "... Y añadido en su principio, porque el otro sentido del término escepticismo, el que tiene hoy más corrientemente, el de un sistema de duda, de recelo y de incertidumbre, ha nacido del empleo teológico o abogadesco de la razón, del abuso del dogmatismo. El querer aplicar la ley de autoridad, el *placitum*, el dogma, a distintas y a las veces contrapuestas necesidades prácticas, es lo que ha engendrado el escepticismo de duda. Es la abogacía, o lo que es igual, la teología, la que enseña a desconfiar de la razón, y no la verdadera ciencia, la ciencia investigativa, escéptica en el sentido primitivo y directo de este término, que no camina a una solución ya prevista ni procede sino a ensayar una hipótesis" (3).

Pero, ¿no ha hablado, anteriormente, de que la "abogacía" excluye la utilización de la razón? ¿Por qué nos habla, ahora, del uso "abogadesco" de la razón? En rigor, no existe una contradicción. Para Unamuno, la "abogacía" emplea la racionalidad arbitrariamente y siempre para la demostración de un "dogma" previo, con lo que esa racionalidad queda, de antemano, delimitada, reducida a la demarcación del "dogma". Así, de esta forma, puede decir, Unamuno, que realmente no hay tal racionalidad, no hay utilización

de la razón *stricto sensu*. Por ello, siguiendo a Unamuno, cabría pensar que la "instrumentalización" de la razón al servicio de la "abogacía" o del dogmatismo -que, en este sentido, es igual- conducirá, precisamente, al recelo y a la duda; al escepticismo.

Pero, la "abogacía", para Unamuno, no es la defensa de una tesis, concreta e invariable, sino que se trata de la defensa de diferentes "tesis". De esta forma, para la "abogacía" no habría nada válido por sí mismo, ya que la validez, para ella, radicaría en el sistema utilizado para la demostración de la tesis y no en la tesis misma.

Así, puede decir, Unamuno, que la verdadera investigación es lo más opuesto a la "abogacía". La verdadera investigación puede ir dirigida a diferentes caminos, que se plantearán en el curso de su mismo proceso, pero nunca irá a la búsqueda *a priori* de un presupuesto determinado.

En consecuencia, la "abogacía" es tratada, por Unamuno, en principio, con independencia de su posible relación con el Derecho; más bien como una postura filosófica que como una actitud jurídica. "... al decir abogacía no digo lo que otros al hablar de abogadismo. No me refiero al oficio de defender a los clientes ante los tribunales de justicia, sino a esa lamentable disposición de ánimo que va a buscar pruebas para defender una tesis previa en vez de recoger datos para ir a la solución que de ellos surja, no a la que se les arranque con violencia. Eso es lo del abogado, aunque no lo sea en derecho y ante los tribunales de justicia; eso es lo del teólogo dogmático; eso es lo del sofista..." (4).

Es decir, la "abogacía" es una "petición de principio". Se trata de forzar los argumentos en defensa de una tesis previa, como un sofisma, y esto con absoluta independencia del Derecho, sin que sea específico del ámbito jurídico. Sin embargo, aunque no es una posición particular, que se cierna, exclusivamente, sobre el mundo jurídico, sí que se es utilizada, también, por éste, según Unamuno. "Y por encima de todo esto, coronándolo y sellándolo, se alza la más huera y más insustancial abogacía. La abogacía es uno de los peores azotes de nuestra España contemporánea. Casi todos nuestros caudillos políticos son abogados -tengan o no bufete-, y no son menos abogados los que no poseen siquiera el título de licenciados en Derecho" (5).

Así, pues, no es exclusiva del mundo jurídico, pero sí se manifiesta más abiertamente en éste, según Unamuno. Estas ideas son consecuencia del rechazo unamuniano del Derecho positivo existente y de la formación "con-

ceptual" de éste. "Llamo abogacía al modo de enfilear los asuntos, como si se tratara de un pleito ante tribunales, o la especial sofistería que se cultiva en estrados. Y nuestra política no es más que abogacía. Los abogados han llevado a ella todas sus miserables triquiñuelas, todo su repugnante legalismo, ese legalismo que se cifra en lo de "hecha la ley, hecha la trampa..." (6).

La "abogacía" no es un instrumento que se encuentra al servicio de la realización de la justicia, sino todo lo contrario; es una tesis puesta al servicio de un "dogma". Y la "abogacía" es razón instrumentalizada, perdiendo, por lo tanto, aquello que debe caracterizar a la razón: la investigación en busca de la verdad.

Unamuno no cambiará la postura mantenida en torno a este tema. Incluso con el paso del tiempo se aferrará más a ella, sosteniendo una total identificación de la "abogacía" con el "dogmatismo".

Lo que Unamuno no podía admitir es esa particular posición ante el mundo que le revelaba la "abogacía". Según él, para ésta no existía nada que tuviera valor por sí mismo, nada absoluto; todo se relativizaba en función de los intereses inmanentes a la tesis que se pretendía defender. Para Unamuno, la "abogacía" es el sofisma, y el "abogado", el que utiliza métodos "abogadescos", no estrictamente el licenciado en Derecho, es un "sofista". Así: "... Y los argumentos, no razones, ¿eh?, que se suelen sacar de la Historia son, en efecto, argumentos de abogado; esto es, de sofista. Quiero decir de un hombre que no va a investigar lo que haya, lo que resulte, sino que va a pretender probar una tesis previa, la de su cliente. Primero la proposición, y luego *more scholastico* lo de *ad primum sic proceditur*. Es decir, sofistería. O abogacía, que es igual. O polémica" (7).

El razonamiento empleado "abogadescamente" es analizado, por Unamuno, desde el "peyorativismo" que impregna su pensamiento acerca del Derecho positivo. El problema radica, sustancialmente, en la crítica negativa que mantiene Unamuno sobre lo que considera negación de la verdad absoluta, y, también, de la Justicia. La "abogacía" constituirá, para él, el método empleado para el mantenimiento de lo "justo por ley", que así se contrapone a lo "justo por naturaleza".

Así, los razonamientos de la "abogacía" consistirán en lo siguiente: "La consecuencia en el pensar sólo la conservan esos espíritus simples que empiezan por la tesis, siguen por las respuestas a las objeciones y

pasan luego a las pruebas; los que discurren abogadescamente en defensa o en impugnación de una doctrina previa..." (8).

Pero, en definitiva, ¿la "abogacía" consiste en defender unos argumentos de forma no habitual o consiste en hacerlo en contra de la razón? Para Unamuno, en la "abogacía" lo importante no es el argumento, ya que éste puede variar, sino el "razonamiento" utilizado para defenderlo. Es decir, supone la defensa de un "dogma" utilizando todos los medios precisos para ello, pero este mismo "dogma" puede variar, si varían los intereses. Todo ello, unamunianamente, es considerado como la esencia de un comportamiento negativo; como lo contrario a la verdad y a la personalidad individual. El "dogma" clasifica al individuo. Por otra parte, como señalábamos, la variación del "dogma" conduce a la negación de lo absoluto. "Y suelen ser esos abogados de la filosofía, esos espíritus al servicio de un dogma o de un principio fijo, los que más truenan contra los sofistas, contra los abogados tornadizos que hoy defienden el pro y mañana el contra, siempre por la pitanza. Rencillas de oficio porque tan abogados son los unos como los otros; los dogmáticos lo son tanto como los sofistas. Son los unos, los dogmáticos como abogados al servicio y al sueldo del Estado, con retribución fija y de por vida, jubilación y hasta viudedad para sus mujeres, si ellos se les adelantan en morir; y son los otros, los sofistas, como abogados de libre ejercicio a merced del público y atentos a defender los intereses del primer cliente que la fortuna les depare..." (9).

Es decir, tanto los "abogados dogmáticos" como los "sofistas" pueden ser calificados de "dogmáticos", unamunianamente; unos se dirigen a la defensa de los intereses del Estado y otros, a los de su cliente, pudiendo variar el "dogma" en función de la variación de los intereses estatales o de la variación del cliente. Aunque, dirá Unamuno: "Puesto a elegir entre unos y otros, entre dogmáticos y sofistas, declaro que me quedo con estos últimos. Los antiguos sofistas, los sutiles sofistas griegos, fueron grandes agentes de libertad mental; enseñaron a jugar con las ideas, a perderles el respeto; enseñaron que las ideas son para los hombres, y no los hombres para las ideas. Son incalculables los servicios que en todo tiempo y en todo país rinden los sofistas al espíritu público; sin ellos caería éste bajo la barbarie del dogmatismo, y estancándose en ella se pudriría. Son los abogados en libre ejercicio, con bufete abierto al público, por perniciosos que ellos sean al progreso de la república -y lo son mucho-, sin esos abogados serían irresistibles los otros, los que están al servicio

del Estado, como jueces, magistrados, fiscales, abogados del Estado, etc., etc., y que son más perniciosos aún que los primeros para el progreso de la república" (10). Estas ideas se hallan acordes con una gran visión humanística que ironiza sobre la abogacía, como por ejemplo Quevedo.

La diferenciación, que establece Unamuno, entre unos abogados y otros, no es nada más que una diferenciación accidental, ya que, en última instancia, lo que les distingue es el "cliente", por decirlo así; el estar al servicio del Estado o el estar al servicio de un interés particular. Y en definitiva, ambos son iguales para Unamuno, tanto dogmáticos como sofistas.

Las reflexiones de Unamuno ante la "abogacía" podrían interpretarse como una caricatura de la realidad. Sin embargo, concuerdan claramente con su pensamiento alrededor de la Ley y de la Justicia, entendiendo ambas en un sentido absoluto y alejadas de la "ley positiva" y de la "justicia positiva".

La "abogacía", para él, es el razonamiento y el método empleado por quienes hacen las leyes positivas y por quienes las aplican y también por quienes defienden a sus clientes en función de una particular concepción de la justicia, coincidente con la "positiva".

Así, cuando Unamuno se enfrente con lo que se le aparece como sinónimo de lo "abogadesco", el rechazo se hará patente. Y tenemos que decir que la "abogacía" se encuentra, para él, presente en todos los terrenos; en la política, en la historia, en la teología, en el derecho, etc. Lo coincidente, en todos ellos, es que son el orden externo, por debajo del cual se encuentra, unamunianamente, lo verdadero, lo fundamental. En suma, la "abogacía" es el pensamiento dirigido al predominio de todo cuanto se encuadra en el "orden aparential". Así:

"E.- Es el que reanima las cenizas de lo que fue. La historia o es poesía o no es nada.

P.- O es política.

E.- Esto es, abogacía.

P.- ¡Qué rencor le profesas!

E.- Y eso que aún no tuve pleito. Pero la aborrezco, y la aborrezco por destructora. Toma a sueldo las ideas, y se puede jugar con ellas, pero no alquilarlas, no tomarlas de pretexto. Complácense las ideas en que se juegue con ellas y se ofenden de que se las tome de celestinas.

P.- ¿Y cómo lo sabes?

E.- Porque dan hijos a quien con ellas juega y son estériles para quien las alquila. Aman al poeta y aborrecen al abogado.

P.- ¿Y si el abogado fuera a la vez poeta?

E.- Sí, todos tenemos algo de lo uno y de lo otro, pues todos llevamos dentro al ángel y a la bestia. El abogado puro sería tan imposible como el puro poeta. La cosa alada y lijera necesita un peso que alguna vez le haga bajar a tierra, a cobrar fuerzas a su toque. Y los dos polos de nuestra alma son estos: poesía de un lado, abogacía del otro. Y cuando estos polos se juntan, cuando el poeta y el abogado se funden en uno solo, dan al filósofo. El filósofo es un poeta de la abogacía trascendente, o si quieres un abogado es el que va a tiro hecho, a demostrar algo, a buscar una solución: el teólogo es un abogado de la religión. Recojer datos como quien recoje flores, investigar en ellos, váyase adonde se vaya, es poesía de ciencia; tomar una tesis e ir luego en busca de pruebas en que apoyarlas, es abogacía. Por eso, el poeta no discute, afirma" (11).

Supone, una vez más, la disyuntiva unamuniana de la razón y de la vida y el planteamiento de la existencia de dos mundos, el aparential y el sustancial.

3.2. El Derecho en Unamuno.

El Derecho representa un tema característico de Unamuno. El tratamiento que hace del mismo responde a la antítesis sistemática de su pensamiento: historia frente a intrahistoria; el mundo aparential frente al mundo sustancial; la razón frente a la vida; lo "justo por naturaleza" frente a lo "justo por ley"; las leyes positivas frente a la ley natural, etc.

De esta forma, el Derecho -entendiendo por él, el positivo- simbolizará, para Unamuno, lo aparential; aquello que se sitúa por encima del sustrato "intrahistórico" y del mismo individuo, alejado de los íntimos anhelos de éste respecto de las relaciones con los demás y consigo mismo.

Así: "¿Derecho o economía? ¿Habéis observado los tratos y contratos, trueques, y retrueques y cambalaches de una feria con sus alborques de añadido? ¿Sabéis cómo vive el labrador vecino o por qué cultiva trigo y no otra cosa y cómo paga su renta y su parte al fisco y cómo se gana la vida?" (12).

Así, pues, en el tratamiento del Derecho, subyacen dos cuestiones, implícitamente: una, la de si este Derecho responde a los usos cotidianos de aquellos a quienes regula; y otra, la de si este Derecho tiene en cuenta la existencia de ese "fin esencial" condicionante.

Por todo ello, el Derecho, para Unamuno, nunca podrá ser entendido como un "dogma", que obliga y que debe ser respetado. Su crítica acerca del Derecho es constante y clara. El Derecho, unamunianamente, es el pretendido encasillamiento del individuo en "tipos" jurídicos; es la pretendida "despersonalización" del individuo.

Desde este punto de vista contemplará aspectos particulares del Derecho, así como concepciones, también particulares, del mismo. La coincidencia de todas estas cuestiones será, siempre, el utilizarlas como justificación de su crítica, y ello es debido a que, en cualquier caso, está analizando, el Derecho "positivo", aquel Derecho que no satisface una conexión con la ley natural, según su punto de vista.

¿Se considera Unamuno un experto en Derecho? El mismo confiesa que no: "... Yo soy, afortunadamente o desgraciadamente, un lego en Derecho, completamente un lego..." (13).

Sin embargo, esta pretendida ignorancia no lo es en realidad. Unamuno no puede menos de captar las ideas básicas del pensamiento jurídico de su tiempo, así como la relación entre ese Derecho, positivo, y la intrahistoria. Sobre esta dualidad de términos, el Derecho, para Unamuno, constituirá un símbolo externo, sin reflejo en la interioridad de la vida del pueblo.

Por otra parte, resulta evidente que la doctrina unamuniana en torno al Derecho es consecuencia inmediata de su posición ante España. El Derecho, como la Historia, pertenece a un mundo externo que no refleja la interioridad de otro mundo, más real y, a la vez, eterno.

Todo ello se agrava, para Unamuno, en España, con la Codificación. Considera que ésta relegó todo el mundo de las costumbres jurídicas, para potenciar la fe en el legalismo, heredada del Derecho Romano. "¿Puede vivir sano un pueblo en que se promulga un Código Civil sin haber apenas tenido en cuenta sus costumbres jurídicas y su derecho consuetudinario? No se le pregunta al pueblo más que por el sufragio, en una lengua que no entiende. El, por su parte, calla y sufre, y cuando el exceso de su malestar le impulsa a quejarse, lo hace tomando las armas y yéndose al monte. ¿Quién se preocupa aquí de llegar al alma del carlismo y ponerla a luz?" (14).

Por otra parte, la codificación, desde el punto de vista de Unamuno, responde a la coactividad de las leyes positivas y a la "necesidad" de su mantenimiento, lo que no podía ser admitido por Unamuno. Así, el Derecho positivo, en algunos casos, ha sido el respaldo de un determinado sistema económico y social: "Mientras no desaparezcan nociones tan brutales del derecho no cabe justicia, y tales nociones son la base de la constitución burguesa" (15).

Critica un determinado derecho positivo por considerar que no persigue el fin superior de la justicia y porque sirve de base del ordenamiento social imperante. Este derecho lo configura así: "Cuando el individualista, llamémosle así (porque en rigor el verdadero individualismo es el socialismo), es algo sensato, corrige el famoso "derecho de usar y abusar" diciendo que puede hacer de lo suyo lo que quiera mientras no haya perjuicio para otro, que cada cual puede usar de su libertad mientras no coarte la de los demás" (16).

En esta época, también pretende la modificación del derecho positivo, pero respondiendo más a un ideal de tipo político, como el socialista. En cualquier caso, lo que se destaca es la importancia del Derecho para Unamuno y cómo, desde un primer momento, proclama la necesaria transformación de las leyes positivas. Para él, el Derecho debe ser entendido como correlación de derechos y de deberes. Esto es debido también a la delimitación del carácter intersubjetivo que comienza a tener la justicia en su pensamiento, así como a la misma personalización de la justicia. En consecuencia, Unamuno no podrá admitir la existencia de un derecho que permita los abusos y los respalde, porque, con ello, ese "derecho" se aparta de la idea de la Justicia.

Junto a la modificación del Derecho, debe existir la variación de éste conforme varíen las circunstancias sociales a las que pretende regular. Es decir, si las circunstancias históricas varían de una manera evidente, también es evidente que el Derecho debe adaptarse a ellas. "Todos los que repiten que siempre serán las cosas como hoy y que siempre ocurrirá lo que hoy ocurre, ni tienen la menor noción de Historia y del progreso social, ni creen en el progreso, aunque otras cosas sostengan. Otros hay que creen, sí, en ciertos cambios, pero dentro de las leyes actuales. Estos tales no han llegado a ver que si las instituciones humanas evolucionan, según ley, evoluciona a su vez esta ley, y así resulta que no creen en el progreso" (17).

Esta crítica hacia el derecho de la burguesía, que podía estar aquejada de un cierto subjetivismo, tiene, sin embargo, importancia, porque, en ella, se encuentran las bases de lo que será, después, claramente perfilado, el pensamiento jurídico de Unamuno. "... Parece que bajo la acción corrosiva del burguesismo se va borrando la distinción entre lo moral y lo jurídico y que vamos cayendo en el verdadero materialismo moral, que no es otro que confundir lo lícito con lo legal..." (18).

Así, pues, implícitamente, la cuestión se esboza en los términos de los que es válido a la luz de las leyes positivas y lo que es válido a la luz de la justicia.

La crítica unamuniana hacia el Derecho ha sido analizada por diferentes autores.

El profesor Elías Díaz da una interpretación de la infravaloración del mundo jurídico por Unamuno. "Su desvalorización del Derecho no se corresponde bien con sus pretensiones liberales: el liberalismo se ha caracterizado siempre frente al absolutismo por una mayor estima del Derecho y, más en concreto, por el llamado "imperio de la ley". Unamuno no tolera la racionalización ni la institucionalización de nada; en este sentido su odio y desprecio hacia los juristas y el Derecho..." (19).

A nuestro parecer, Díaz no ha transcendido a las motivaciones unamunianas en torno a este tema; destaca únicamente esa desvalorización, que es evidente para cualquiera que se acerque a Unamuno.

Por su parte, Legaz Lacambra opina lo siguiente: "... Unamuno no parece haberse propuesto jamás pensar en qué consiste el Derecho, ni con visión de jurista, que no lo era, pero tampoco con visión de filósofo. Simplemente ha hecho otra cosa: valorar el Derecho, el Derecho como realidad insoslayable de la existencia cotidiana. Y al tener que valorarlo, lo desvalorizó..." (20).

Habría que responder que esta "desvalorización" realmente respondía al intento de construir una realidad distinta, un Derecho más acorde con su idea de Justicia.

El análisis de Legaz nos parece una interpretación muy acertada de la posición unamuniana ante el Derecho. El estudio de Legaz penetra adecuadamente en las razones de Unamuno. Así, observa Legaz la diferenciación unamuniana entre los dos tipos de justicia; la contraposición del deber ser con la Ley de los Códigos y Tribunales, que Unamuno no puede entender como la verdadera justicia; y, también intuye Legaz la importancia de la justicia quijotesca, en Unamuno, como un desarrollo de la "justicia ideal"

frente a la ley positiva.

El mismo Legaz responde a las objeciones que se pudieran plantear al pensamiento jurídico de Unamuno: "Es claro que todo esto no tiene apenas nada que ver con el mundo real del Derecho, tal como lo ven los juristas, y tal incluso como lo prevé el común sentir de las gentes. No hay duda que un tal Derecho queda totalmente desvalorizado en el pensamiento de Unamuno. No es que Unamuno profese ideas "contrarias" a lo que "representa" el Derecho y la Justicia, sino al revés; le parece que lo que esas ideas representan no está adecuada y suficientemente expresado por los conceptos propios de los juristas y teólogos. En sus manos, y en sus mentes, el Derecho y la Justicia quedan envilecidos..." (21).

Es decir, según Legaz, lo que rechaza Unamuno es la "positivación" que se ha producido del Derecho y de la Justicia en manos de los juristas. La "desvalorización" unamuniana tiene el sentido de intentar devolverle su verdadero valor. ¿Por qué? El propio Legaz nos da la esencia: "... la actitud de Unamuno ante el Derecho es fundamentalmente la de un *homo religiosus*, desde cuya perspectiva se desvaloriza de modo radical ese otro modo de ser humano, que podríamos encasillar en el tipo ideal del *homo juridicus*..." (22).

Así, pues, señalamos con Legaz, que Unamuno no era un jurista, ni tampoco pretendía serlo. Su "desvalorización" del Derecho no deriva de un desconocimiento del mismo, sino del planteamiento del problema verdadero y auténtico, de la "vida esencial". Así nos dice Legaz: "... Unamuno vivía personalmente, en su trágica intensidad, el esfuerzo por la existencia auténtica, y no podía valorar adecuadamente las dimensiones de la existencia social en la que tiene realidad el Derecho..." (23).

Ello, en parte, se debe al radicalismo unamuniano, reflejo, como acertadamente nos destaca Legaz, del personalismo español: "Dice Ortega que las vigencias son la realidad social radical y primaria, y sobre esta base he dicho que el Derecho debe fundarse en las creencias sociales y ser su expresión. Esto es verdad, pero lo social no es nunca una realidad radical, porque hay un estrato más hondo, que es el de la vida en cuanto tal, la vida humana en su plenitud. Ortega lo sabía, pero cada vez más tendió a poner el Derecho en ese plano de lo meramente social. Unamuno, en cambio, es el testimonio vivo de que hay algo más radical que las creencias y vigencias sociales, que son las "actitudes". Por eso él no expresa al hablar de la Justicia y el Derecho ni una teoría, ni siquiera una creencia: lo

que expresa es una actitud humana. Las creencias están condicionadas por esa actitud, la cual determina no tanto el contenido de la creencia como la forma de profesarla. Por eso Ortega es interesante para la filosofía del Derecho, para el pensamiento jurídico, para la actitud científica del hombre ante el Derecho. Unamuno, en cambio, puede enseñar muy poco al científico del Derecho..." (24).

Diferimos en esta última opinión. Unamuno, claramente, expresa más una actitud que una creencia, pero es esto, precisamente, lo que le hace vitalmente necesario para un replanteamiento del Derecho y de la Justicia.

Examinaremos, ahora, la posición unamuniana ante el Derecho Internacional, el Derecho Natural y el Derecho Romano.

3.2.1. El Derecho Internacional.

Unamuno examina, ya en su tiempo, la existencia de un Derecho Internacional, mostrándose mucho más "positivo" de lo que de él cabría esperar. Reconduce este Derecho Internacional al marco de las relaciones mercantiles internacionales, como la única base sobre la que poder levantar un Derecho entre naciones. "Al tratarse de arbitrajes y de derecho internacional, suele decirse que no hay sobre los Estados un poder compulsivo capaz de imponérseles, que falta sanción a las reglas de ese derecho. Esto es, en gran parte, un error, ya que el interés de los ciudadanos crea la más sólida sanción. A medida que las relaciones mercantiles son más mayores y más estrechas entre dos países, y que más dependen mutuamente entre sí éstos, más se establece un arbitraje íntimo e impersonal. El derecho internacional verdaderamente compulsivo es el que nace del derecho mercantil, de las relaciones comerciales entre dos países. Cuando el quebrantamiento de alguna de las reglas de ese derecho puede provocar quebrantos graves en el comercio, acaso una crisis, ¿qué mayor sanción de las reglas? La letra de cambio puede más que todas las disertaciones acerca del derecho de gentes, y la asociación internacional mercantil es el verdadero tribunal de arbitraje. El principal papel de la diplomacia hoy, se reduce a ajustar tratados de comercio. En este respecto puede decirse que guerra y proteccionismo son términos correlativos, y que la marcha gradual a la desaparición de las guerras no es más que una cara de la marcha al libre-cambio absoluto, única base de una verdadera e íntima federación universal,

marcha a que en vano se oponen las pasajeras rachas de proteccionismo doctrinal..." (25).

Es decir: Unamuno no intenta dar una motivación estrictamente jurídica al contenido del derecho internacional, sino que pretende fundamentarlo exclusivamente en las sanciones mercantiles, para que así pueda tener plena eficacia. Para él, pretender la configuración de un derecho internacional sobre un derecho superior o sobre las leyes naturales, sería el no dotarle de efectos prácticos, ni de coactividad.

3.2.2. El Derecho Natural.

La crítica unamuniana al Derecho debe entenderse como dirigida al Derecho positivo. En relación con ello, observamos la siguiente frase: "... Y cuando me he encontrado con esas gentes que se dedican a una cosa que se llama derecho natural -yo no sé que es derecho natural-, les he dicho que no es más que la historia crítica de las opiniones o teorías sobre la historia del derecho positivo..." (26).

Esto nos da una idea acerca del enfrentamiento, unamuniano, entre el derecho positivo y el derecho natural; entre lo justo por naturaleza y lo justo por ley. Como se ha visto anteriormente al tratar el tema de la "Ley", paralelo a éste, donde se distingue por utilizarse el término "Derecho" en vez de "Ley", descubrimos cómo, en él, se traslucía el verdadero problema que encierra el Derecho. Y es evidente que este problema subyace en la definición unamuniana del Derecho natural, porque, a través de las críticas sobre el derecho positivo, late la necesidad de llevar a cabo una modificación del mismo, con miras a unos principios superiores o con miras a la ley natural, de la que el propio don Miguel nos hablaba.

3.2.3. El Derecho Romano.

Unamuno elaborará una doctrina particular en torno al Derecho Romano, derivada de su concepto de la propiedad, que considera la base esencial de este derecho, así como de su pensamiento político. Por otra parte, es de resaltar, también, la opinión unamuniana acerca del pueblo romano; para él, se trata de un pueblo, esencialmente guerrero, que creó un ordenamiento jurídico con el fin de respaldar las conquistas realizadas por las armas.

De toda esta suerte de elementos, se puede deducir, fácilmente, el "por qué" de su enfrentamiento con el Derecho Romano. Así, por ejemplo, rechaza los principios que dieron vida a este Derecho: "... Dar a cada uno lo suyo. Pero ese es el principio de aquel bárbaro Derecho Romano, obra de un pueblo de soldadotes metidos a legistas" (27).

Es evidente que Unamuno parte de unos presupuestos preconcebidos, que son los que, expresamente, marcarán sus opiniones alrededor de este tema. La cita consignada no es una pequeña anécdota, sino que, en este caso puede ser considerada como una verdadera categoría, como una idea que domina en todas sus intervenciones y que, Unamuno, no pretende modificar en absoluto. Ante este tema, es el mismo D. Miguel quien cae en el dogmatismo, evadiéndose del núcleo central del Derecho Romano, gracias a una frase emitida con mayor o menor acierto. Todo ello no quiere decir que a esta cuestión fuera tratada, por Unamuno, con un tono simplista. Muy al contrario, deriva de una gran preocupación en torno al Derecho en general, preocupación que le conduce a la negación de la validez del ámbito jurídico en sus manifestaciones externas. ¿Por qué? Porque hay un mundo que no ha sido recogido en las leyes; que, de hecho, no puede serlo porque escapa a todo formulismo; es la antítesis existente entre lo justo natural y lo justo legal, que, invariablemente, subyace en el tratamiento del Derecho.

Ya hemos dicho cómo Unamuno considera que el Derecho Romano se basa en el derecho de propiedad. Pues bien, en consecuencia, considera que si se produce una destrucción de la "propiedad", de ella derivará una transformación de los conceptos heredados del Derecho Romano.

Así, vemos, como parte de la distinción entre bienes muebles e inmuebles como causa del derecho de propiedad. "La vieja distinción romana entre propiedad mueble e inmueble va borrándose poco a poco, y el borrarse tal distinción es el principio y arranque de una tan profunda transformación del concepto y el hecho de la propiedad, que acabe con ésta en su forma actual" (28).

Según Unamuno, la propiedad, en Derecho Romano, se entiende como inmovible; como si hubieran deducido, de la imposibilidad de desplazamiento del objeto, del inmueble, la imposibilidad de cambio en la titularidad del derecho, lo cual, para don Miguel, es señal inequívoca del materialismo del Derecho Romano. "La distinción entre propiedad mueble e inmueble procede del materialismo del concepto romano, de lo concreto de sus concepciones, parte de confundir la propiedad con la cosa poseída. De que el objeto po-

seído sea inmueble se sacó eso. Claro está que un caballo puede trasladarse de lugar, y trasladar a una mesa, y no a un predio rústico o urbano. Mas hay que tener en cuenta que lo inmueble es el objeto poseído y no el título de propiedad" (29).

De esta forma: "Entre los romanos se suponía trasmitirse el objeto mismo poseído, y de aquí sus fórmulas y ficciones y las inmensas trabas que de aquí han venido a la transmisión de la propiedad inmueble. Todo lo cual arranca -como lo mostraremos- de haber sido colectiva en un principio la propiedad del suelo" (30).

Por ello, las relaciones jurídicas concernientes a la propiedad se encontraban determinadas, según él, por los viejos planteamientos del Derecho Romano. Así, pues, llevando a cabo la modificación del concepto de "propiedad" se conseguiría la modificación del Derecho y de las relaciones jurídicas. El planteamiento resulta original, pero no es nada más que un círculo vicioso difícil de concretar y de llevar a la práctica, y si el Derecho Romano aparece aludido es, únicamente, en relación con la propiedad; no como causa, sino como efecto de ella.

Así: "Mas desde que se ve que lo transmitido no es tanto el objeto cuanto el derecho a usarlo, el título de propiedad, ésta al parecer escolástica distinción acarrea una revolución profunda en las relaciones de derecho" (31).

Pero, ¿por qué la crítica hacia el Derecho Romano? Es indudable que, cuando formula estas opiniones, está influido por el socialismo, y al considerar la propiedad como la base del Derecho Romano, lógicamente, este Derecho se enfrenta con la doctrina socialista. "El derecho romano, informador de nuestros modernos derechos, y cuyo viejo espíritu lucha con el del derecho mercantil, nacido del industrialismo y del mercantilismo modernos, el derecho romano es el verdadero Evangelio del pseudo individualismo, es decir, del antisocialismo..." (32).

De esta forma, por cuanto el derecho positivo español se basaba en el derecho romano, será también criticado por Unamuno.

Pero la causa, según Unamuno, del concepto de propiedad es la misma civilización romana, que es interpretada hegelianamente; dividida en propietarios y esclavos. De una civilización así, no podía brotar más que un orden jurídico basado en la coactividad: "El derecho romano, derecho de amos y de esclavos, de ciudadanos y no de hombres, no considera al ciudadano más que como propietario, jamás, en realidad, como a productor. Cabían

en él todo género de contratos entre propietarios, todas las combinaciones de derechos reales y personales; pero no entró en vigor jamás en su trama, el contrato de trabajo. Este era propio de esclavos" (33).

Las relaciones jurídicas en el mundo romano, para Unamuno, aparecían claramente delimitadas entre los que eran ciudadanos, porque los que no lo eran carecían de capacidad para ser considerados como sujetos de derecho. Por otra parte, las ideas mantenidas sobre el Derecho Romano, por Unamuno, se encuentran intrínsecamente relacionadas con su pensamiento en torno al concepto de "trabajo". El tema del Derecho Romano no es analizado por Unamuno con profundidad jurídica. Más bien se trata de un análisis dirigido a subrayar sus opiniones sobre el sistema económico-social de la época, tal vez porque, cuando escribe estas ideas, se encuentra cercano al socialismo y, todavía, alejado de lo que será el núcleo de su filosofía-jurídica. De todas formas, resulta de interés por cuanto confirma, desde otra perspectiva, el rechazo unamuniano de un Derecho positivo histórico, del que pretende una total transformación. "Por muchos esfuerzos que se han hecho con intento de modernizar el viejo derecho romano, sacando de su seno principios aplicables a las modernas relaciones económico-jurídicas, siempre, fiel a su espíritu, lleva consigo la concepción que del trabajo y de la propiedad tenían aquellos patricios dueños de esclavos y aún aquellos plebeyos que vivían de favor" (34).

Como consecuencia, se deriva el rechazo hacia el Derecho Civil español, que Unamuno considera arcaico y alejado de la industrialización y del nascente derecho mercantil. "El derecho romano había de anularse poco a poco a sí mismo, sus viejos principios aplicados al cambio mercantil habían de engendrar el derecho mercantil, que ha de acabar con su padre" (35).

Con el auge del derecho mercantil, vendrán los nuevos tiempos y, con ellos, la socialización de los medios de producción y el socialismo, clara muestra del trasfondo ideológico que conlleva la crítica unamuniana, en estos años, hacia el Derecho Romano. "Muchas veces se ha dicho que el derecho mercantil matará lo que aún subsiste del viejo derecho romano, que absorberá en sí al derecho civil, nacido del romano. Y podemos añadir que el derecho mercantil es el precursor de lo que podía llamarse, no sin impropiedad, derecho socialista" (36).

Así, pues, las referencias de Unamuno al Derecho Romano vienen dadas por mor de una determinada actitud política y de su pensamiento en torno a la propiedad; considerando, además, que lo concibe como un derecho que

se encuentra desfasado por las nuevas necesidades sociales y por el auge mercantil.

Por otra parte, el Derecho Romano, para Unamuno, será la expresión de un determinado tipo de civilización, de una sociedad más apegada a las leyes positivas que a las naturales. "... Y los romanos, formuladores del derecho que aún subsiste, los del *ita ius esto*, ¿qué eran sino unos bandoleros que empezaron su vida por un robo, según la leyenda por ellos mismos forjada?" (37).

El "por qué" lo encontramos en la antítesis "derecho positivo-justicia". Además, para Unamuno, la justicia positiva ha nacido, también, de la violencia, lo mismo que el ordenamiento jurídico positivo. "... Y así cabe decir de todo género de justicia humana que brotó de la injusticia, de la necesidad que ésta tenía de sostenerse y perpetuarse. La justicia y el orden nacieron en el mundo para mantener la violencia y el desorden... ..." (38).

Por eso mismo, el Derecho Romano es, desde su punto de vista, injustificable.

Pero, además, en la crítica a este Derecho subyace la crítica al "legalismo". Es decir, Unamuno considera que el Derecho se ha convertido exclusivamente en la ley, despreciando la raíz intrahistórica y las costumbres jurídicas. El Derecho Romano le ayuda en esa labor de identificación entre Derecho y ley: "Tiene usted muy triste razón cuando afirma que el cristianismo apenas se ha iniciado, que no es más que una débil capa en los pueblos modernos. El evangelio de estos es, en realidad, ese condenado derecho romano, quintaesenciado sedimento del paganismo, médula del egoísmo social anticristiano. Cuando se dirija usted a mí, amigo Ganivet, puede decir del Derecho cuantas perrerías se le antojen, porque lo aborrezco con toda mi alma y con toda ello creo, con San Pablo, que la ley hace el pecado. Derecho y deber, estas dos categorías con que tanto nos muelen los oídos, son dos categorías paganas; lo cristiano es gracia y sacrificio, no derecho ni deber" (39).

Considera que los preceptos del Derecho Romano -y en consecuencia, los principios sobre los que se asienta el Derecho positivo español- no le dicen nada acerca del fin sustancial del hombre, acerca de la gracia y de la eternidad. La romanización, al mismo tiempo, apenas constituyó una capa exterior sobre el fondo interior del pueblo español, lo que cabría decir respecto del Derecho Romano, que se impuso sobre las costumbres del

pueblo español. "Derecho, lengua y religión, las tres potencias del alma popular, son en nosotros romanas, pero escarbando pudiera ser sintieseis latir y aún resollar bajo ellas las almas, más o menos reprimidas, de los derechos, las lenguas y las religiones nativas de nuestro pueblo" (40).

La relación "intrahistoria-Derecho" se nos presenta, en Unamuno, perfectamente definida. Y junto a ella, examina la relación del Derecho Romano, en cuanto derecho históricamente positivo, con el cristianismo, con una religión. "Dios es uno, pero se aparece bajo distintas apariciones a cada pueblo y acaso al nuestro se lo tienen velado bajo espesos cortinones. Se nos ha pegado ese maridaje de Evangelio galileo y de Derecho romano en que aquél se nos oscurece y enturbia, ese funesto arreglo entre el sermón de la montaña y las doce tablas. Y así se ahogan o contrahacen las ansias radicales del pueblo" (41).

De la unión entre el cristianismo y el Derecho Romano surge, unamunianamente, un híbrido que desarrolla una función utilitarista; al servicio de lo externo y pasajero y en contra de lo eterno y fundamental.

La evolución religiosa y la jurídica se enlazaron para dar lugar a una "pseudo-religión" apoyada en el mundo jurídico, conciliando lo que no podía armonizarse. "Pero después de Constantino, cuando empezó la romanización de la cristiandad, cuando empezó a querer convertirse la letra, no el Verbo, del Evangelio en algo así como una Ley de las Doce Tablas, los Césares se pusieron a querer proteger al Padre del Hijo, al Dios del Cristo y de la cristiandad. Y nació esa cosa horrenda que se llama Derecho Canónico. Y se consolidó la concepción jurídica, mundana, social del supuesto cristianismo. San Agustín, el hombre de la letra, era ya un jurista, un leguleyo. Lo era San Pablo. A la vez que un místico. Y el místico y el jurista luchaban en él. De un lado, la ley; de otro, la gracia" (42).

Es la incompatibilidad entre el Derecho, que, de por sí, implica lo pasajero, con cuanto tiende a la eternización del hombre. Y además, en España, tanto la labor del Derecho Canónico como la labor romanizadora han llevado al "legalismo", según Unamuno. "Cuando fueron disipándose los sueños del Renacimiento y dando éste sus frutos, sustituyó al cabo al humanismo la ideología, representada sobre todo, en el respecto que aquí más nos importa, en la escuela de Port-Royal. Sucedió entonces que así como se revistió a la ideología jurídica de la forma del derecho romano cristalizado en las Pandectas, identificándolo o poco menos con el derecho natural y supuesto ideal y eterno, así en parte sirvió el latín de recep-

táculo de ideología lingüística..." (43).

En definitiva, la crítica de Unamuno tiene el fin de dirigirse hacia la transformación y la modificación del Derecho positivo, en base a sus presupuestos de la "ley natural" y de la "justicia natural".

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 325.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 325.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 325.
- (4). Miguel de Unamuno, "Los profesionales de la política", 9-6-1914, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 950.
- (5). Miguel de Unamuno, "La civilización es civismo", 1907, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 306.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 306.
- (7). Miguel de Unamuno, "Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica", 1915, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 747.
- (8). Miguel de Unamuno, "Sobre la consecuencia, la sinceridad", 1906, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 893, 894.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 894.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 894.
- (11). Miguel de Unamuno, "Diálogos del escritor y el político", 1908, O.C. Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 971, 972.
- (12). Miguel de Unamuno, "Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1900 a 1901 en la Universidad de Salamanca, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 62.
- (13). Miguel de Unamuno, Palabras en la sesión de clausura de la Semana de la Historia del Derecho español de la Universidad de Salamanca el día 3 de mayo de 1932, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 428.
- (14). Miguel de Unamuno, "De regeneración: en lo justo", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 701.
- (15). Miguel de Unamuno, "La medida del trabajo", 24-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 498.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 498.
- (17). Miguel de Unamuno, "Fe en el progreso", 15-8-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 646, 647.
- (18). Miguel de Unamuno, "Materialismo moral", 5-12-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 674.
- (19). Elías Díaz, "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968, pág. 145.
- (20). Luis Legaz Lacambra, "Unamuno y el Derecho", "Revista de Estudios Políticos", nº 141-142, mayo-agosto 1965, pág. 6.
- (21). Luis Legaz Lacambra, op. cit., pág. 9.
- (22). Luis Legaz Lacambra, op. cit., pág. 20.
- (23). Luis Legaz Lacambra, op. cit., pág. 26.
- (24). Luis Legaz Lacambra, op. cit., págs. 29, 30.
- (25). Miguel de Unamuno, "El negocio de la guerra", 23-1-1898, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 755, 756.
- (26). Miguel de Unamuno, Palabras en la sesión de clausura de la Semana de la Historia del Derecho español en la Universidad de Salamanca, el día 3 de mayo de 1932, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 428.
- (27). Miguel de Unamuno, Conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña, la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de Artesanos de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 97.
- (28). Miguel de Unamuno, "La propiedad inmueble", 19-12-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 682.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 682.

- (30). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 682.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 682.
- (32). Miguel de Unamuno, "El derecho romano", 30-1-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 703.
- (33). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 703.
- (34). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 703.
- (35). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 704.
- (36). Miguel de Unamuno, "La propiedad y el dinero", 13-3-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 723, 724.
- (37). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 216.
- (38). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 216.
- (39). Miguel de Unamuno, "El porvenir de España", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 668.
- (40). Miguel de Unamuno, "España y los españoles" (Discurso en los Juegos Florales de Cartagena, el día 8 de agosto de 1902), O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 720.
- (41). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 722.
- (42). Miguel de Unamuno, "La Agonía del Cristianismo", 1931, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 335.
- (43). Miguel de Unamuno, "La enseñanza del latín en España", 1894, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, pág. 877.

CAPITULO 4. EL CONTRACTUALISMO.

Nos introducimos en uno de los temas más interesantes de todo el pensamiento unamuniano. El contractualismo no lo podemos plantear desde la afirmación *a priori* del mismo, sino como una elección en torno al principio de la sociedad. Constituye, además, una de las controversias y modificaciones de la doctrina de Unamuno, ya que no siempre pensará en el "contractualismo" como en el origen de la sociedad, ni tampoco como la mejor guía para la conducta humana.

Podríamos afirmar, siguiendo a Unamuno, que el origen de la sociedad se encuentra en el individuo o que el fundamento de lo social es un fundamento individual, basado en el mismo consentimiento del individuo y en la misma voluntad de formación de la sociedad, lo cual nos relaciona con el "animal político" de Aristóteles o con la "naturaleza social" de Graciano. Así, "Busca sociedad; pero ten en cuenta que sólo lo que de la sociedad recibas será la sociedad en ti y para ti, así como sólo lo que a ella des serás tú en la sociedad y para ella. Aspira a recibir de la sociedad todo, sin encadenarte a ella, y a darte a ella por entero. Pero ahora, por el pronto al menos, te lo repito, sal de ese cotarro y busca a la Naturaleza, que también es sociedad, tanto como lo es la sociedad Naturaleza. Tu mismo, en ti mismo, eres sociedad, como que, de serlo cada uno, brota la que así llamamos y que camina a personalizarse, porque nadie da lo que no tiene..." (1).

Hay varios puntos que destacan ya en esta primera aproximación. El primero de ellos es que existe una correspondencia entre el individuo y la sociedad -tal y como ya examinamos en su momento-; correspondencia que, si se encuentra en la vida de ambos, también, puede hallarse en el origen de la misma sociedad.

El segundo punto, supone que, de la reciprocidad anterior, deriva el "dar" y el "recibir" cada uno del otro. En la misma medida que se dé a la sociedad; se recibirá de ella.

El tercer punto viene marcado por la necesidad de que ninguno de los dos polos se encadene al otro. El vínculo entre ambos debe estar basado en el mutuo consentimiento, en la libertad; lo que podríamos aplicar extensivamente al origen de la sociedad por medio de un contrato o de un pacto.

El cuarto punto, lo constituirá la propia sociedad, siendo el índice de formación de la personalidad del individuo. El camino, para el logro de la personalidad, lo proporciona la misma vida en sociedad. De esta forma, podríamos casi decir que es la necesidad de personalizarse lo que lleva al hombre a la sociedad. "Sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aislas de ella, no darás más que un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo; pero despegado de ella" (2).

Así, unamunianamente, la simple existencia del individuo y de los derechos inherentes a él se encuadrarían en el marco de la sociedad. Pero, aún más, la sociedad define también la eternización, la perpetuación del hombre; y, también, de la sociedad brotaría la racionalidad humana, ahogada antes del nacimiento de la misma. "Pero el hombre ni vive solo, ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo como el átomo es una abstracción. Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. Y si el individuo se mantiene es por el instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón" (3).

Así, pues, según Unamuno, el hombre llevado por la necesidad de perpetuarse daría el primer paso hacia la sociedad. El ansia de eternidad sería "pre-social": convertiría al hombre en ser social. "... El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad" (4).

Pero, el instinto de perpetuación descubre, en Unamuno, dos tendencias: una, que sitúa al hombre, no en contra de la sociedad, sino utilizándola como instrumento al servicio de su fin particular; y otra, en la que el individuo se realiza como ser social, descubriendo su propia utilidad en el encuentro con los demás. El "bien común" reside como finalidad en esta segunda alternativa. "Y en el orden de la vida humana el individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, tendería a la destrucción, a la nada, si no fuese por la sociedad que, dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva y empuja

al todo, a inmortalizarse. Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse, aunque sea a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetuarla..." (5).

Pero, Unamuno, no establece sólo el ansia de perpetuación como el fundamento de la asociación humana. ¿Qué fue, entonces, lo que la motivó? "... Contra ella se ordenó en un principio la humana compañía, fue horror contra la impia Naturaleza lo que anudó primero a los hombres en cadena social. Es la sociedad, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, lo que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza..." (6).

Nos encontramos con dos aspectos que conviene resaltar. El primero de ellos es el descubrir una referencia unamuniana acerca de un "estado de naturaleza", si bien lo que quiere decir por el mismo tiene un sentido particularizado. La "Naturaleza" de que nos habla Unamuno es la Naturaleza no-humana; es el Universo, y la necesidad de trabajarlo para vivir, para sacar sus frutos de él. Una "Naturaleza", "en el querer madrastra", como decía Leopardi. Y esta Naturaleza, entendida absolutamente, de forma algo parecida a como lo hacía Spinoza, es lo que determina la necesaria unión humana.

El segundo aspecto lo constituye, precisamente, la asociación humana, surgida de la necesaria unión entre los esfuerzos de todos los hombres para contrarrestar el empuje de la Naturaleza.

De esta forma, vemos, como, según Unamuno, no fue sólo el ansia de eternización, lo que impelió a los hombres a formar la sociedad, sino que, al contrario, según se desprende de los textos unamunianos, la sociedad ya formada es la que instauro en los hombres tanto ese "ansia" como la "razón". Pero, el primer paso hacia la sociedad lo da la necesidad y la búsqueda de una utilidad.

El comienzo originario de los pueblos, para nuestro pensador, era el enfrentamiento de unos y otros. Pero, fue la Naturaleza, enfrentada, a su vez, al hombre, lo que motivó la asociación de éste, que así lo llevó a cabo por razones de utilidad. Así, pues, el principio de la Humanidad fue la lucha. "... la disciplina militar es el sello de la servidumbre y el legado del salvajismo porque empezaron los pueblos" (7).

El principio fue el salvajismo y la fuerza de unos que luchaban por imponerse a otros, hasta que se vio la utilidad de la unión.

El pesimismo unamuniano aparece, especialmente, en este tema. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Unamuno considera la guerra, la "civil" de "civilidad", como factor de progreso, podremos llegar a la conclusión de que ese principio bélico no es, en realidad, en don Miguel, tan despreciable como a primera vista pudiera parecer.

Así, fue la utilidad lo que produjo la asociación; y, antes de ella, el "estado de naturaleza" era la lucha por la supervivencia; y fue, también, la guerra, esta vez contra la "Naturaleza", lo que dio lugar a la primitiva asociación.

En definitiva, Unamuno no cree que el hombre sea un ser sociable por naturaleza. Muy al contrario, tanto la civilización como la sociedad, no nacen de esa hipotética sociabilidad humana, sino del instinto de dominación del hombre; instinto que puede suponer, en Unamuno, una faceta más de la manifestación del ansia de eternidad. En relación con el tema que nos ocupa se encuentra la idea unamuniana de la "esclavitud" -que será analizada- como arranque de la civilización, lo que confirma nuestra opinión en torno a que el instinto de dominación es el origen de la sociedad, para Unamuno. "¿Y por qué aquel terror de Robinson al hombre? ¿No nos han dicho que el hombre es un animal social o civil o político -*zoon politicon* le llamó Aristóteles- por naturaleza? ¡Ah!, es que Robinson presumía que si otro hombre llegase a la isla, en vez de formar compañía y sociedad trataría cada cual de explotar y domeñar al otro, que al punto se establecería una relación de amo y criado, de vencedor y vencido, de señor y siervo, de protector y consumidor. Y si no eran más que dos, peor que si eran muchos, pues entre dos no cabe mayoría y minoría. ¿Que no? El más fuerte es la mayoría y el otro la minoría. Entre dos no cabe tiranía. Y no era acaso lo peor la concurrencia económica, ¡no! Lo peor habría sido lo que, según la Biblia, el libro de Robinson, introdujo el primer crimen en el mundo" (8).

Así, pues, Unamuno no cree en la sociabilidad natural del hombre, sino en el intento de dominación de un hombre por otro. El hombre no es un animal social y la asociación es producto de un fin utilitario, descubierto por la "naturaleza humana".

En consecuencia, se analiza el "pacto". Respecto a él, la opinión de Unamuno variará de unos momentos a otros. En 1895, el pacto, entendido como consentimiento, es la doctrina que, para Unamuno, explica el origen de la sociedad y, también, es la razón de ser de las patrias, pero una

razón situada en el fondo sustancial de éstas, en la razón intrahistórica. "... La doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores, es la que, después de todo presenta la razón intrahistórica de la patria, su verdadera fuerza creadora, en acción siempre" (9).

Pero, ¿cómo es el pacto unamuniano? Un pacto típicamente original, un pacto social que, al mismo tiempo, se hermana con el fondo popular y con la intrahistoria. No pretende ser una explicación fundamentada del origen primitivo de la sociedad, sino más bien, del desarrollo y desenvolvimiento de la misma. Lo importante del pacto unamuniano es que está configurándose siempre por parte de los hombres; a cada momento, tienen éstos que prestar su voluntaria afirmación del pacto. "... Rousseau proyectó en los orígenes del género humano el término ideal de la sociedad de los hombres, el contrato social. Porque, hay en formación tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero contrato social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo. Este contrato libre, hondamente libre, será la base de las patrias chicas cuando éstas, individualizándose al máximo por su subordinación a la patria humana universal, sean otra cosa que limitaciones del espacio y del tiempo, del suelo y de la Historia" (10).

Proudhon ha criticado el "contrato social" de Rousseau, por entender que éste no lo examinaba ni como un acto conmutativo ni como un acto de sociedad; no entraba a examinar la libertad absoluta del contratante, su intervención directa y personal, ni tampoco el consentimiento dado con conocimiento de causa. Para Proudhon, Rousseau se quedaba en lo incidental. De forma semejante, Unamuno destaca cómo, por debajo del acto que da lugar al contrato, se encuentra un fondo en continua formación, que es lo que da razón de ser del mismo "pacto".

Unamuno llega a hablar, incluso, de un pacto no establecido en realidad; de un pacto que no se termina de formular, positivamente, nunca. Es un pacto inmanente e intrahistórico, con un carácter sustancial y esencial, de fundamento a priori de la sociedad, pero fundamento que está continuamente haciéndose. El pacto de Unamuno no es, como en Rousseau, un pacto "origen de la sociedad" y del cual surgen todas las consecuencias de esa asociación. El pacto de Unamuno se encuentra en toda la vida de la sociedad, inherente a su formación y desarrollo. El conjunto de las voluntades humanas, una vez asociadas por "horror a la impía Naturaleza", caminan libremente unidas gracias a ese pacto, que no tiene una formulación histórica, sino

intrahistórica, tal y como lo describe Unamuno. "A partir de intereses y de mil agentes exteriores a ellas y que las unen, caminan las voluntades humanas, unidas en pueblo al contrato social inmanente, pacto hondamente libre, esto es, aceptado con la verdadera libertad, la que nace de la comprensión viva de lo necesario, con la libertad que da el hacer de las leyes de las cosas leyes de nuestra mente, con la que nos acerca a una como omnipotencia humana..." (11).

De esta forma, el hombre, que se une a los demás por necesidad, hace de ésta, libertad, mutuo consentimiento.

Pero el pacto unamuniano se fundamenta sobre el individuo, sobre el hombre de carne y hueso. El contratante de Rousseau, según Unamuno, por su carácter universal, es ajeno a todo tiempo y lugar concretos y, por ello, se aleja, en realidad, del verdadero hombre. Cuanto más concretemos al individuo en la historia, más estaremos dando la dimensión de lo que le une con los demás. El pacto inmanente, unamuniano, se asienta sobre el individuo real y concreto, sobre el individuo "intrahistórico", no sobre el "contratante social". "Lo absolutamente individual es lo absolutamente universal, pues hasta la lógica identifica a las proposiciones individuales con las universales. Por vía de remoción se llega, en el hombre, al contratante social de Juan Jaboco, al bípedo implume de Platón, al *homo sapiens* de Linneo o al mamífero vertical de la ciencia moderna, al hombre por definición, que como no es de aquí ni de allí, ni de ahora ni de antes, no es de ninguna parte, ni de tiempo alguno, resultando ser, por lo tanto, un *homo insipidus*. Y así cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo limitados, tanto más universal y secular se hace, siempre que se ponga alma de eternidad y de infinitud, soplo divino en ella" (12).

Para Unamuno, de nada sirve el pacto social si se asienta sobre un hombre abstracto; un hombre que no refleja aquellos caracteres, en esencia el hambre de inmortalidad, que le definen como tal hombre. No basta establecer un pacto social. Es preciso que este pacto lleve en sí lo sustancial al individuo, que es, también, lo que fundamenta su asociación con los demás individuos. "Humanidad, sí, universalidad, pero la viva, la fecunda, la que se encuentra en las entrañas de cada hombre, encarnada en raza, religión, lengua y patria, y no fuera de ella, no en el abstracto "contratante social" de los jacobinos..." (13).

Pero, además, hay una característica que Unamuno destaca del "contrato social" y es la libertad. Junto a la libertad, la idea unamuniana de que

el "contrato social" -en esa evolución producida y que señalábamos al principio- no fue el origen de la sociedad, sino un estadio más avanzado de la civilización. El pacto no es el origen de la sociedad, sino la culminación de ésta, ya que implica la libertad y el consentimiento humanos. Todo ello, concuerda, perfectamente, con su teoría en torno al origen social, que viene determinado por razones de utilidad. "Si queremos que subsista España como pueblo vivo, hemos de hacer patria. Y esto es tanto hacerla ella a nosotros como hacernos nosotros a ella. Por chico que yo sea ha de ser la patria digna de mí para que yo sea digno de la patria. El contrato social que Rousseau -engañado por universal espejismo- supuso en el arranque de las sociedades humanas, es el coronamiento de éstas. La libertad no es otra cosa que la viril conciencia de la necesidad, la voluntaria aceptación de la ley ineludible. Debemos, pues, aspirar a que llegue día de libertad en que todo español lo sea porque quiera serlo, y no pueda menos que quererlo por el solo hecho de que lo sea" (14).

El contrato social no descubre la individualidad esencial, aunque, en algunos momentos, según Unamuno, nos dé la dimensión de unos derechos del hombre, surgidos no del pacto, sino del progreso de la civilización, que, es, realmente, el sentido que da Unamuno a ese pacto. "... Porque hay una eterna verdad en el fundamento del Contrato Social de Rousseau y en la declaración de los derechos del Hombre, en aquellos imprescriptibles e inalienables derechos individualistas que constituyen el nervio de la generosa y fecunda retórica de nuestros progresistas de antaño" (15).

Y junto a ello, su crítica del hombre, del contratante social de Rousseau:

"Hombre sin patria es bípedo implume,
contratante social de Juan Jacobo,
zôon politicon, o sea en globo
un mamífero vertical..." (16).

En definitiva, el "pacto", como todos los temas, adquiere, en Unamuno, un sentido peculiar y característico.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "¡Adentro!", 1900, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 187.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 189.
- (3). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 278.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 278, 279.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 407.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 425.
- (7). Miguel de Unamuno, "El militarismo", 1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 513.
- (8). Miguel de Unamuno, "Robinson Crusoe", 1920, O.C. Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1174.
- (9). Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", 1895, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 67.
- (10). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 67, 68.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 68.
- (12). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 196.
- (13). Miguel de Unamuno, "Arte y cosmopolitismo", s.f., O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 610.
- (14). Miguel de Unamuno, "De la enseñanza superior en España", 1899, O.C. Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966, págs. 764, 765.
- (15). Miguel de Unamuno, "El encanto de la servidumbre", 1917, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1033.
- (16). Miguel de Unamuno, "El contratante social", 1910, O.C. Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 377.

CAPITULO 5. LA GUERRA Y LA ESCLAVITUD.

La guerra, en Unamuno, constituye uno de los temas en los que más se manifiesta su personalidad y su originalidad. Sorprende, en algunos momentos, su postulación, hasta el irracionalismo, de la guerra como instrumento favorecedor del progreso y de la civilización; a la par que, en otros momentos, nos habla negativamente de la misma guerra. ¿Es que se produce un cambio de opinión? No; lo que sucede es que, para el Rector de Salamanca, existen dos tipos de guerra: una, la civil, que sí implica evolución humana; y otra, la incivil, que implica retroceso.

Junto a esta dualidad, nos encontraremos las referencias a España, a la Primera Guerra Mundial, e íntimamente relacionado con la "guerra", el tema de la esclavitud.

5.1. La guerra como factor de progreso.

¿Cómo puede, Unamuno, comprender el progreso en la guerra? Este pensamiento deriva de la propia personalidad unamuniana, surgida, como él reconoce, en el fragor de una guerra y también sabemos que la muerte le llegó en el comienzo de otra. El nos explica la guerra como evolución humana: "En el mundo de los vivientes, la lucha por la vida, **the struggle for life**, establece una asociación, y estrechísima, no ya entre los que se unen para combatir a otro, sino entre los que se combaten mutuamente. ¿Y hay, acaso, asociación más íntima que la que se traba entre el animal que se come a otro y éste que es por él comido, entre el devorador y el devorado? Y si esto se ve claro en la lucha de los individuos entre sí, más claro aún se ve en la de los pueblos. La guerra ha sido siempre el más completo factor de progreso, más aún que el comercio. Por la guerra es como aprenden a conocerse y, como consecuencia de ello, a quererse vencedores y vencidos" (1).

La guerra conduce al conocimiento de los combatientes, y del conocimiento, brota el amor. Supone, además, la guerra, la depuración de las pasiones humanas, de la miseria que se encuentra en la naturaleza humana. De esa depuración y del amor, es lógico, según Unamuno, que surja un avance de la civilización humana. "... La guerra es escuela de fraternidad y lazo

de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y más fecundo abrazo de amor que se dan entre sí los hombres es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido. Y aun el odio depurado que surge de la guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio; Caín se redime como general de ejércitos. Y si Caín no hubiese matado a su hermano Abel, habría acaso muerto a manos de éste..." (2).

Es decir, Unamuno piensa que el enfrentamiento entre los hombres es inevitable, es algo que sucede en virtud de la propia naturaleza humana. La guerra no es, pues, más que consecuencia de esa misma naturaleza, y es, además, el instrumento, el medio, por el cual dicha naturaleza puede depurarse, derivar a una pureza de sentimientos. Para Unamuno, del combate surge, entre los combatientes, el amor. Así, pues, la guerra, unamunianamente, es, también, el instrumento que libera al hombre de su mísera condición.

Pero, la guerra se debe al hombre; es el hombre el que introduce en la sociedad los elementos que la hacen evolucionar. El fundamento de la guerra es el individuo. El proceso es el siguiente: "El progreso del linaje humano y de los pueblos se debe a las variaciones iniciales que los individuos introducen en ellos, a esas variaciones que se cumplen como una especie de ciclo embrionario social. La sociedad luego, el pueblo, acepta o rechaza esas variaciones, las selecciona y se las adapta, adaptándose a su vez a ellas. Es un individuo, es sobre todo un individuo enérgico y genial y que trata de imponerse y sellar a los demás con su sello, el factor inicial de todo progreso..." (3).

El progreso parte del individuo, que destaca por su propia personalidad, y que, con ella, trata de sellar a los demás, de imponerse. "...Hay pocos, muy pocos, que sientan su propia personalidad y que la sientan como algo sagrado y de que son deudores a los demás. Un hombre es tan grande, más grande que una idea, porque es una idea viva. El que cultiva celosamente su propia personalidad, y pelea por ella, cultiva el elemento inicial del progreso, la variación espontánea" (4).

De este planteamiento podría, también, surgir la posibilidad de un retroceso en la civilización, si el hombre se quedara en la simple observación de la personalidad, de su intrínseca personalidad. Sin embargo, en el pensamiento unamuniano, la personalidad implica la necesidad de imponerse

a los demás, y, por ello, la guerra. "Y si es hombre de veras, trata de imponer a los demás su personalidad, trata de dilatarla. Y nace así la guerra, la guerra santa, no sólo entre las diversas especies, sino entre los miembros de una misma especie" (5).

Este es el proceso que conforma lo que, en el pensamiento unamuniano, se entiende por la guerra como "factor de progreso". La guerra encuentra su razón de ser en el individuo, pero no en un individuo cualquiera, sino en uno que siente el aliento de la personalidad que le caracteriza y le diferencia de las demás individualidades, y, con ella, trata de luchar con los otros; trata de que sientan ellos, también, esa personalidad, la propia. Surge, por tanto, la guerra civil, en la que cada uno se impone al otro; es la lucha por la que cada uno empieza a conocer las razones del adversario y a comprenderle. La paz, que es ausencia de la personalidad, implicaría la muerte del espíritu. "Esta guerra, esta guerra civil, con unas o con otras armas, es santísima, y hay que repetirlo ahora y en nuestra patria, cuando hay tantos que creen un triunfo de política el haber traído eso que llaman la paz de los espíritus y que es el retroceso" (6).

Es preciso, según Unamuno, que cada uno trate de imponerse a los otros, y que estos otros se resistan a esa imposición, y anhelan formar la propia personalidad. De esta forma, el natural instinto, existente en los hombres, de "dominación", se convertiría en un instinto fecundo y daría lugar a una verdadera convivencia, que, paradójicamente, no se fundamentaría en la paz social, sino en la lucha, civil, de los hombres, y, por ella, por la lucha de razones, podrían los hombres comprender y, aun, sentir las razones del adversario, aprender a conocerle y a amarle. La humanidad, según don Miguel, busca la lucha porque ella crea las conciencias, individuales y colectivas. "Pues bien, no; el bien de la humanidad pide que luchemos unos con otros los hombres; el bien de la humanidad pide que cada uno luche por imponerse a los demás" (7).

Y de esta suerte de guerra, interior y exterior, deriva el avance civilizador. "Consigo mismo y con los demás. Guerra, sí, y guerra civil si queréis; guerra por imponer mi variación personal, arranque de progreso" (8).

Pero, ¿por qué avance de progreso? Porque lleva en sí, implícitamente, la superación de un estado primitivo de la humanidad; de un estado social, pero, a la vez, anti-social, es decir, la superación de un estado de guerra "incivil". Si de la natural lucha entre los individuos, podemos deducir

el encuentro fraternal entre éstos, habremos evolucionado hacia el establecimiento de una solidaridad universal. Así que, paradójicamente, propone Unamuno el logro de la fraternidad, a través de la guerra. "Y esta guerra, lejos de estorbar a la solidaridad humana, es la que la establece. No hay solidaridad más honda ni más fecunda que la que entre los combatientes establece la guerra, y no ya entre los que se unen para combatir a un tercero, sino entre los mismos que se unen luchando. Nada ata más a los hombres que la guerra. El más noble y el más fecundo de los abrazos es el que se dan los combatientes en el campo de batalla" (9).

Así, pues, está planteando la guerra como factor de progreso, partiendo de un supuesto estado primitivo de continuo enfrentamiento entre los hombres. Pero, ¿cuál sería la posición de Unamuno si la guerra se planteara una vez situados en un estado social? Es decir, admite la guerra de sangre, no de ideas, para salir del estado primitivo, pues conduce a la civilización. Pero una vez superado este estado y conseguido el consentimiento, mutuo, de los hombres, por el combate, se produce la diferenciación, unamuniana, entre guerra civil e incivil. Ya no es lícita la guerra "incivil". "La guerra, que es natural en el hombre primitivo, en el que la animalidad lo absorbe todo, inteligencias, sentimientos, razón, es depresiva y degradante para el hombre civilizado, que se coloca al nivel de las especies inferiores..." (10).

La guerra, como enfrentamiento violento, ya no es el medio adecuado en un estadio superior de la civilización. Para este estadio, existe la guerra "civil", guerra de ideas y no de sangre. La inevitabilidad de la guerra se plantea, en Unamuno, más como juego dialéctico de los contrarios, como juego de las ideas antitéticas, que como lucha sangrienta. Y esta guerra es la "civil".

La guerra, entendida como "factor de progreso", se diferencia del puro militarismo, concepción que es importante aclarar en el pensamiento de Unamuno: "... Como que la educación y la disciplina militares tienden a ahogar las guerras civiles -con armas o sin ellas, cruentas o incruentas- que son las guerras verdaderamente nobles y fecundas, tienden a sofocar el espíritu de revolución..." (11).

El militarismo, según Unamuno, va decididamente en contra de la auténtica guerra, de la "civil" como la verdadera revolución íntima. "...Porque hay en la guerra un valor civil, hecho de conciencia y de espontaneidad, y hay otro, un valor militar, hecho de inconciencia y de mecanicidad..." (12).

El verdadero progreso, surgido de las guerras y del enfrentamiento, se opone al militarismo, que es la profesionalización de la guerra, al arrancarle a ésta lo que constituye, en Unamuno, su esencial fundamento: el servir de motor de la civilización. "No, no creo como creen algunos ilusos que esta guerra va a acabar con las guerras. Sería una desgracia que así fuese. Si contribuye a quebrantar el militarismo y su prestigio, no será poco lo que habrá ganado la causa de la civilización, que es civilidad. Y civilidad es el contrario de militaridad, como civilización, se opone a militarización. Si esta guerra contribuye a civilizar las guerras, no será poco. Porque se trata de ver si pueblos civiles, no militarizados, pacíficos, aunque no apacibles, pueden preparar la victoria, improvisándola, en gran parte, frente a ejércitos de agresión y de rapiña. Porque ahora pelean pueblos, y pueblos belicosos, contra ejércitos sumisos y serviles. Si los pueblos libres, belicosos, revolucionarios, vencen, como espero y creo, a los ejércitos serviles y sometidos, volverán las guerras nobles, las guerras civiles, las discordias intestinas por el derecho y por la justicia y por la verdad..." (13).

Las guerras de ejércitos se encuentran por debajo de la auténtica guerra, de la "civil", de la que no se realiza por medio de las armas, sino por medio de las conciencias que brotan gracias a ella.

Unamuno -como ya hemos visto- negaba la sociabilidad del hombre, aunque en un sentido radicalmente contrario al que lo hace Hobbes. En principio, niega la sociabilidad "por naturaleza". "Aquel terrible materialista que fue Tomás Hobbes -aunque se pretendiera cristiano-, defensor de la voracidad del Estado contra la libertad y aun de la dignidad personal del hombre, discurría en el capítulo XVII de su Leviathan de por qué la humanidad no puede hacer lo mismo que otras criaturas, como las hormigas y las abejas, que conviven socialmente, por lo que Aristóteles les incluyó entre las criaturas políticas y, sin embargo, no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos. Con lo que Hobbes se planteó el problema mismo que los estadistas o imperialistas y los anarquistas se plantean. Al que cabría contestar que el hombre es hombre y no abeja ni hormiga ni castor ni termite ni ningún otro de esos bichos sociales e irracionales" (14).

Es decir, según Unamuno, si el fundamento de la sociabilidad radica en constituir una mera agrupación sin que ésta se base en el menor atisbo de racionalidad, ni de individualidades, más vale negar dicha sociabilidad. El hombre no es una abeja; es un individuo que debe anhelar formar su per-

sonalidad. De ahí, la negación de esa pura sociabilidad que no es aliento individualizador del hombre.

Pero, además, la insociabilidad humana se asienta sobre otro fundamento, que es la guerra; el enfrentamiento que, por naturaleza, se encuentra en las relaciones del hombre con los demás. "Pero Hobbes da seis razones, ni una más ni una menos. "Primera -dice-, que los hombres andan siempre en competencia por el honor y la dignidad, lo que no hacen esas criaturas, y, por consiguiente, surgen de tal origen entre los hombres envidia y odio y finalmente guerra, pero entre aquéllas no". Y de esta guerra que de la envidia y el odio surge entre los hombres, procede el progreso, digo yo, y porque los hombres compiten en honor y dignidad no son irracionales como las hormigas y las abejas" (15).

Pero es que ese enfrentamiento, que nos demuestra Hobbes, es, según Unamuno, beneficioso para la misma humanidad; es aprovechable para el progreso social.

Otro aspecto, es que, Unamuno, coloca en la guerra el fundamento de la racionalidad humana, ya que la guerra surge del intercambio de opiniones, del juego dialéctico de las mismas. Donde no hay racionalidad no puede surgir, tampoco, disensión respecto al criterio imperante. "'Tercero -sigue diciendo el abogado del Leviatán-, que esas criaturas no teniendo, como el hombre tiene, uso de razón no ven ni creen ver falta alguna en la administración de su común empresa, mientras que entre los hombres hay muchos que se creen ellos más sabios y más aptos para gobernar el bien público que los demás, y esos se esfuerzan en renovar e innovar de una manera o de otra, con lo cual acarrear disensiones y guerra civil". De donde resulta, añadido yo, que la guerra civil, la más santa de las guerras, procede del uso de la razón, y, que sólo en una sociedad de estúpidos irracionales, como son las abejas y las hormigas, despreciables insectos, cabe que no se vean las faltas de la administración de la común empresa. Un pueblo contento con su gobierno es un pueblo abejil u hormiguno, es decir, irracional" (16).

Aunque pueda resultar paradójico, es necesaria la guerra civil para vivir. "... ¿Qué se teme? ¿Qué se trabe y se encienda la guerra civil de nuevo? ¡Mejor que mejor! Es lo que necesitamos" (17). Y para asentar aún más la propia necesidad unamuniana, trata de fundamentarla en el legado de Cristo. "... Y esos desdichados que gritan "¡paz!, ¡paz!", se atreven a tomar en sus labios el nombre de Cristo. Y olvidan que el Cristo dijo

que El no venía a traer paz, sino guerra, y que por el estarían divididos los de cada casa, los padres contra los hijos, los hermanos contra los hermanos. Y por El, por el Cristo, para establecer su reinado, el reinado social de Jesús -que es todo lo contrario de lo que llaman los jesuitas el reinado social de Jesucristo-, el reinado de la sinceridad y de la verdad y del amor y de la paz verdaderas; para establecer el reinado de Jesús tiene que haber guerra" (18).

La paz verdadera vendrá de la guerra. El "estado de la sociedad" instaurado sobre el de "naturaleza" no se basa, unamunianamente, en la sociabilidad, sino en el enfrentamiento entre todos.

El primer encuentro del hombre con otro hombre fue el enfrentamiento: "¿Y porqué aquel terror de Robinson al hombre? ¿No nos han dicho que el hombre es un animal social o civil o político -zoon politicon le llamó Aristóteles- por naturaleza? ¡Ah!, es que Robinson presumía que si otro hombre llegase a la isla, en vez de formar compañía y sociedad trataría cada cual de explotar y domeñar al otro, que al punto se establecería una relación de amo y de criado, de vencedor y vencido, de señor y siervo, de protector y consumidor. Y si no eran más que dos, peor que si eran muchos, pues entre dos no cabe mayoría y minoría. ¿Qué no? El más fuerte es la mayoría y el otro la minoría. Entre dos no cabe tiranía. Y no era acaso lo peor la concurrencia económica, ¡no! Lo peor habría sido lo que, según la Biblia, el libro de Robinson, introdujo el primer crimen en el mundo" (19).

La carencia de sociabilidad implica una profunda conexión entre el primer enfrentamiento y la esclavitud. Pero es necesario consignar cómo, según Unamuno, ese primer enfrentamiento y esa primera esclavitud no surgieron por planteamientos económicos, por lucha económica entre los hombres -lo cual va expresamente contra la concepción materialista de la historia-, sino que surgieron por la envidia de un hombre hacia otro, del sentimiento de inferioridad de uno, agravado por la superioridad del otro. "De esta hermosa leyenda bíblica se saca que la conciencia religiosa de la humanidad no cree como enseña Carlos Marx, con su concepción materialista de la historia, que la guerra la trajese al mundo la concurrencia económica, que el fratricidio haya surgido de que se armó un estómago hambriento o ávido. No, cuando ocurriera el primer crimen -si es que puede hablarse de un crimen primero- no sería por hambre, sino por envidia, no sería que un hermano mató a otro para robarle, sino para vengarse. ¿Para

vengarse de qué? De que le sentía superior a él, más adepto a Dios. ¿Y no es acaso una injusticia toda superioridad? De estas dolorosísimas reflexiones puede ver el lector nuestra novela "Abel Sánchez: una historia de pasión". Y volvamos a nuestro Robinson" (20).

Cuando trata Unamuno de la guerra se desenvuelve en un terreno exclusivamente personal, en un terreno que resulta difícil de comprender para quien se sitúe frente a la tremenda personalidad unamuniana. Todas sus referencias a la guerra deben ser analizadas desde un fundamento "espiritualista". Desde esa visión, aparecería el concepto de "guerra" como la formación de la conciencia pública y el catalizador de los problemas universales del hombre. La guerra no constituye una teoría sin más en el planteamiento unamuniano, sino que es, efectivamente coherente con su pensamiento, ya que fundamenta, paradójicamente la vida social y civilizada del hombre, así como su racionalidad y su espiritualidad. "El erizo calenturiento cree que la religión y la guerra y la educación pública y la política han de ser funciones real y verdaderamente públicas, de verdadero sufragio universal, o sea de sufragio verdaderamente universal. Y es que cree que la guerra y la educación pública y la política son también valores religiosos, son también religión. Y se encuentra con que quieren hacerlos ciencias, coto de especialistas competentes. Y piensa que la religión, lo que más especialmente se llama así, muere en la teología de los sacerdotes; que la guerra se degrada en la estrategia de los militares; que la educación se pervierte en manos de los pedagogos, y que la política se envilece y arramplona entre los profesionales de ella, entre los que hacen de ella un modo de vivir. Para el erizo calenturiento la guerra y la educación y la política son también religión y la religión excluye todo especialismo. No hay hombre que deba ser medianero entre otro hombre y Dios. Dios, a cada hombre que le busca, le enseña a adorarle y pelear y a educar a los suyos y a gobernarse en común; la guerra, la educación y la política son de inspiración divina, proceden del anhelo con que buscamos en nosotros a Dios. Así cree el erizo" (21).

De esta forma, Unamuno justifica casi espiritualmente a la guerra, basando en ella el anhelo fundamental del hombre, el ansia del encuentro con Dios y de hacerse eterno como El.

La guerra -como muestra de la importancia que tiene en el pensamiento unamuniano- es la base de la conciencia individual y de la conciencia colectiva, y la paz sólo es posible cuando, por debajo de ella, existe una guerra

incruenta, de ideas, una guerra del pensamiento, raíz, precisamente de la conciencia. "... La paz es buena, cuando a favor de ella se trama otra guerra, la guerra incruenta de las ideas, de las opiniones, de los sentimientos, pero si la paz amenaza llevarnos a una concordia soñolienta, a la concordia de una sociedad mercantilizada para la que no hay otra concurrencia que la económica, entonces la paz es mala, muy mala" (22).

Unamuno encuentra en su concepción de la "guerra" un tema en el que poder aplicar, nuevamente, el juego dialéctico. La guerra es interpretada dialécticamente, como base sobre la que los contrarios pueden llegar a un conocimiento de las diversas opiniones, y, por lo tanto, puedan llegar a conocerse y a amarse. "Dé esto de la coincidencia de los opuestos del fraile de Nola sacó en gran parte Hegel aquel movimiento de su dialéctica y lo de la tesis, la antítesis y la síntesis. ¿Y no será esa guerra un formidable movimiento dialéctico en que se suceden los argumentos a cañonazos? ¿No surgirá una nueva síntesis de ella? Y los que desde que la guerra estalló nos hemos puesto resueltamente, quien no con la espada o el fusil, con la pluma de un lado o de otro, ¿no será porque estamos combatiendo dentro de nosotros mismos aquello que creemos combatir fuera?..." (23).

En los últimos años de la vida de Unamuno -particularmente en los 20 últimos- se acentúan las referencias a la guerra como "factor de progreso". Cada vez se hace más precisa en él la idea de la necesidad de la guerra. Sin embargo, esto no le conduce a una negación de la paz. Tanto la una como la otra son necesarias, porque la guerra de que nos habla Unamuno es una guerra incruenta, y, además, "paz" y "guerra" son medios lícitos que el hombre puede utilizar para un fin civilizador. Así, "... ni la guerra ni la paz son fines en sí, sino medios para cumplir el progreso, y que éste a las veces necesita de la guerra tanto como de la paz" (24).

Pero, ¿cuál es ese fin? Se trata, unamunianamente, de un fin social, de un fin que haga posible la conjunción de las voluntades individuales, el logro de la vida social, y ese fin sustancial parece ser el progreso. Sin embargo, no "cualquier" progreso, sino aquél que aparece calificado por los medios utilizados para conseguirlo; aquél que surge de una guerra interna, incruenta. "El fin social es, en efecto, el progreso, la mayor plenitud, variedad e intensidad de vida colectiva e individual -la una depende de la otra-, y ese progreso se cumple por la paz y por la guerra y tanto por una como por otra. No se concibe la paz sin la guerra -algún género de guerra y en ocasiones cruenta- ni la quietud sin el movimien-

to..." (25).

Aunque se basa, generalmente, en una guerra civil e incruenta, no niega la posibilidad de una guerra cruenta, que, en algunos momentos, pueda aparecer como un instrumento perfectamente lícito para el progreso social. Y es que el concepto de "paz" de don Miguel se aparta, sensiblemente, del que se entiende normalmente. La paz como quietud total equivale, según él, al "estado de naturaleza", a un estado primitivo y primario en que el hombre vive, apartado de la sociedad y de la racionalidad. El estado social se caracteriza, justamente, por la continua discusión, por el enfrentamiento, del que surgirá la conciencia colectiva. La paz es la muerte, como la guerra es la vida. "La paz con que sueñan los más idílicos, esto es, los más inocentes de los pacifistas, es un estado ideal de naturaleza, de una naturaleza ideal, algo así como la condición en que debió de hallarse aquel mítico hombre natural de Rousseau, el primitivo contratante social, antes que surgiese la guerra de todos contra cada uno, la del *homo homini lupus*; la que señaló Hobbes. Los más salvajes de los salvajes, los verdaderos salvajes, se acercan a ese estado y los chimpances o los gorilas no parece que luchen entre sí. Ese estado de absoluta paz -en lo que esta absolutividad o absolución sea posible- no es más que el estado de salvajismo. Y buscar la paz por la paz misma, el reposo, la quietud, el edén si se quiere, es algo salvaje. La mítica pintura de Adán y Eva en el paraíso terrenal, atentos a crecer y multiplicarse y sin probar del árbol de la ciencia del bien y del mal, no es más que una pintura de salvajismo. Con la caída original del relato de la leyenda bíblica y sobre todo con el del fratricidio de Caín, el labrador, el que fundó la primera ciudad (Gen., IV, 17), empieza la visión del progreso humano en el pueblo judío" (26).

El "estado de naturaleza" se representa, en Unamuno, por la paz, lo que equivale al salvajismo, a la carencia de civilización. La guerra es el instrumento idóneo para salir de ese estado primitivo, que implica la irracionalidad. La guerra es, pues, la racionalidad y el verdadero fundamento de la civilidad y de la sociabilidad. "La paz por la paz misma, es decir, el horror a la guerra, y con ella al trabajo -pues ni hay guerra sin trabajo ni trabajo sin guerra- es el estado de salvajismo o si se quiere de naturaleza. Pero entendida esta tan amplia y a la vez contradictoria denominación como algo opuesto a humanidad. Y es la guerra, hija primogénita de la inteligencia humana y de la civilización, el medio de sobrepujar a la naturaleza, de sobrenaturalizarla, es decir de humanizarla. Pero si buscar la paz por

la paz misma es salvajismo, buscar la guerra por la guerra misma no es más que barbarie. Solamente los bárbaros tienen horror a la paz y aman la guerra por la guerra misma" (27).

El pensamiento unamuniano, en torno a la guerra, identifica a ésta como algo "fáctico", como algo que el hombre se ve impelido a acatar y que viene determinado por la propia naturaleza humana. Y de esa necesidad, que podría ser negativa, deduce Unamuno un beneficio para la humanidad. No contempla a la guerra como un mal, sino como un provecho, como un fruto beneficioso. "Se respira en el mundo civilizado un ambiente de bochorno moral, de congoja del porvenir. Y la obsesión de la guerra. A cuenta de lo cual se sueltan las más absurdas ineptias bélicas o pacifistas. Pues parece que están en competencia los condenadores de la guerra y los que exaltan su virtud depuradora a quien emite más vaciedades y ramplonerías. ¿Cómo evitar la guerra? David Lloyd George decía hace poco que en 1914 ningún gobernante de Europa quería la guerra. Y, sin embargo, estalló la guerra. Esta es la fija. ¿Y por qué? Porque fue la guerra misma la que se veía forzada a venir. ¿Algo fatal como una epidemia? Sin duda" (28).

Pese a esa fatalidad de la guerra nos anuncia, por primera vez, otra de las causas que mantienen su necesidad: "Mas lo cierto es que hay suicidios colectivos parciales y que las más de las guerras obedecen, en el fondo, a la necesidad de una sangría. Cuando una gata no puede criar a toda su lechigada, se come parte de ésta. Y las guerras en la especie animal humana suelen ser un proceso malthusiano de refrenar la excesiva propagación. Nadie duda de que suelen deberse a diferencias de presión demográfica. Los pueblos superpoblados se arrojan sobre los de población densa: los pobres sobre los ricos" (29).

Y junto a esa causa, reconoce que él mismo lleva, dentro de sí, la guerra: "Si alguna vez me he excedido en mis ataques a los adversarios, como me ocurría en mi lucha contra la dictadura primoriveriana, es porque sentía mejor que ellos, que no la sentían bien, su justificación. Y a la vez sentía, ¡claro!, la de mi posición en contra de ellos. Y es como llevando la guerra civil española dentro de mí, he podido sentir la paz como fundamento de la guerra y la guerra como fundamento de la paz" (30).

Y esa guerra que lleva en su interior, y al fragor de la cual formó su propia conciencia, es la que quisiera para todos los hombres. La guerra de todos contra todos; el no poder llegar a un pacto que se base en el mutuo consentimiento si antes no se comprenden y se sienten las razones

del adversario. "... Mejor la guerra de todos contra cada uno, de cada uno contra todos..." (31).

Porque la guerra, incluso la "incivil", la cruenta, representa y simboliza el encuentro humano: "Al separarse había un calor nuevo en el apretón de manos, porque entonces, después de haberse batido unos con otros, mucho mejor que peleando con el moro, sentían a la patria, y la dulzura de la fraternidad humana. Peleando los unos con los otros habían aprendido a compadecerse; una gran piedad latía bajo la lucha; sentían en ésta la solidaridad mutua como base, y de ella subía al cielo el aroma de la compasión fraternal. A trompazos mutuos se crían los hermanos" (32).

Así, pues, la guerra es empleada, por Unamuno, como juego dialéctico que lleva al conocimiento, pero no a la síntesis del género humano. Habría, pues, que examinar la guerra civil y la incivil tal y como se manifiestan respecto a España.

5.1.1. La guerra, civil e incivil, en España, desde la visión unamuniana.

Unamuno preconiza, en base a todas las consideraciones anteriores, la guerra "civil" para España: "... Porque España está muy necesitada de una nueva guerra civil, pero civil de veras, no con armas de fuego ni de filo, sino con armas de ardiente palabra, que es la espada del espíritu..." (33).

Es necesario, según él, el enfrentamiento abierto, que cauterice a la luz pública las heridas. Sólo por ese combate "civil" es posible que surja la verdadera civilización española, la fecunda voz de la intrahistoria. La guerra ocurre, por naturaleza, fácticamente, y hay que aprovechar este instrumento natural para trocarlo en beneficio de la humanidad, según el planteamiento unamuniano. Y esto es tanto más preciso en España cuanto que, en ella, según Unamuno, se carece de conciencia civil y de afán por comprender las razones del adversario. La lucha llevará a la confraternización de las ideas contrarias.

Por otra parte, nos damos cuenta de la profunda relación existente entre la guerra "civil" y la intrahistoria. Junto a la existencia de una historia aparental, late, por debajo de ella, la historia real. Así existe, también, la íntima, la necesaria y fecunda guerra, que, contemplada en relación a España, constituye, unamunianamente, el fondo vivo sobre el que se asienta la regeneración española. Unamuno nos presenta, disgregadas,

una España "oficial" frente a la realidad intrahistórica de la misma, y presenta la guerra "civil" como el medio idóneo para hacer que coincidan ambas. Sólo el enfrentamiento civilizador de los españoles hará que nazca otra España. Los regímenes que se van sucediendo, históricamente, en la España "oficial", no ayudan al desenvolvimiento de la guerra "civil": "...por encima de esta Constitución de papel está la realidad tajante y sangrante. Se quiere evitar con esto cierta guerra civil -claro, no una guerra civil cruenta a tiros y palos, no-; me parece que va a ser muy difícil, y, además, no lo deploro..." (34).

La latente guerra "civil" serviría además de cauce para la unidad de España. Por la lucha, conoceríanse los españoles, y del conocimiento podría brotar, según don Miguel, el consentimiento voluntario, el pacto verdadero, que nace de guerra, para dar lugar a la España real, intrahistórica. "... Hay ciertas guerras civiles que son las que hacen la verdadera unidad de los pueblos. Antes de ella una unidad ficticia; después es cuando viene la unidad verdadera..." (35).

De esta forma, la guerra "civil" aparecería como la personalísima transformación de España. Sin embargo, el peligro de convertir a esta guerra "civil" en "incivil" era extremo si tenemos en cuenta la historia de España en el siglo XIX y en los comienzos del XX. ¿Cómo evitar ese paso? Unamuno no vio esa peligrosidad o no quiso verla.

Seguirá propugnando la guerra "civil" como la única que nos puede dar el fundamento de la civilidad. "¿Guerra civil? Sí, guerra civil, aunque incruenta, y por esto más íntimamente trágica. Guerra más que civil, que habría dicho aquel cordobés prehistórico que fue nuestro Lucano. Guerra intestina familiar, doméstica, no pocas veces. ¿Recuerda el lector aquellos estertores del Imperio histórico en América, cuando los hijos criollos de padres peninsulares despreciaban y hasta insultaban en casa a estos -y más si las madres son criollas- y los vejaban con mote? Pues a esto estamos volviendo. Hay algún pobrecito Pérez que ve su nombre reducido a una P..., aún a menos de eso. Hay ya tragedias familiares que son mucho más trágicas que una guerra civil de sangre corpórea" (36).

En los últimos años, prolegómenos reales a la guerra civil de 1936, Unamuno hablará constantemente de la latente guerra "civil" española, recordando el peligro de una guerra "incivil" y la necesidad de fomentar aquélla, como un medio de que salga a la luz el juego dialéctico de los contrarios.

Revisando la historia de España, encuentra, Unamuno, ejemplos notorios de guerra "incivil", por debajo de la cual, considera que siempre ha existido la otra, la fecunda, la revolución interna de España. Frente a los sucesos que se producen en los últimos años de su vida, Unamuno cree hallar vestigios de lo que será una guerra "civil", sin darse cuenta del rumbo de los acontecimientos. "Lo que importa es que la revolución lleve consigo la guerra civil. O, mejor aún, que es la guerra civil misma y la revolución permanente la única fecunda, la guerra civil permanente. La guerra civil, que es un don del cielo, como dijo aquel Romero Alpuente, que fue alma de la sociedad secreta de los "Comuneros". Y ¿a qué asustarse de ese don del cielo? Cabe decir que desde la muerte de Fernando VII, y antes aún de ella, ha estado el cielo regalando a España con ese don. Que latente y sorda, o aparente y estridente, en guerra civil hemos vivido. Primero, apostólicos y constitucionales; luego, servilones y liberalitos, carlistas y cristianos, y, al fin católicos y liberales" (37).

Hay momentos, sin embargo, en que, Unamuno, anhelando la resurrección de España, propugna incluso la guerra "incivil" como camino para lograrla. "Cada día se acrecienta más mi fe en lo que se ha dado en llamar la regeneración de España, y que es más bien su vitalidad, o mejor todavía, su vida. La fructuosa lucha por la libertad de conciencia, sin la cual no caben ni riqueza, ni bienestar, ni seguridad sociales, prosigue tenaz, aunque no ruidosa. Sin embargo, empieza a dejarse oír el fragor de las armas" (38).

No puede existir una paz social donde no existe conciencia pública y colectiva. En esta situación, la paz equivaldría a la muerte, no a la regeneración. Es precisa la guerra para la formación de la conciencia pública. "... La paz se conquista con guerra. Y la paz verdadera, la paz interior, en el hogar y en la conciencia; ésta sólo la conquistaremos con guerra exterior, guerra en la calle y en la sociedad. Vale más pelear con la conciencia apaciguada, que vivir en paz, paz aparente con la conciencia atormentada o subyugada" (39).

Propugna la guerra exterior para lograr la paz interior. Sin embargo, reconoce, implícitamente, la superioridad de la guerra "civil" por encima de la "incivil". Es decir, aunque nos hable de "guerra en la calle", esta guerra debemos entenderla como guerra de ideas, aunque admite la existencia, también, del fragor de las armas, de la guerra "incivil". "No podemos tener paz mientras no se conquiste, no sólo en ley, sino en costumbre, y no de

derecho tan sólo, sino también de hecho, la perfecta libertad de conciencia, y la igualdad perfecta y la fraternidad, de tal modo que ni se le deprima, ni se le aisle, ni se aparte como a un leproso de estas o de aquellas casas, ni se le niegue el saludo, como hoy sucede, al que piensa de esta o de la otra manera en cuestiones de doctrina, y sólo por pensar así" (40).

Unamuno considera que los sucesos que se van produciendo, en España, son el reflejo de la guerra "civil", de la guerra de civilización. La revolución, los enfrentamientos callejeros, etc., son manifestaciones de la latente guerra "civil" española, de la necesidad de ésta, según Unamuno. No se da cuenta de que se avecina, realmente, la otra, la guerra "incivil". "Y ahora, subiendo por encima de la historia o bajando por debajo de ella, a su cielo o a su subsuelo, ¿no serán episodios como el de hace 20 años, y la dictadura luego, y la caída de la monarquía después, achaque para la inevitable íntima guerra civil, mejor si incruenta? ¿Inevitable? Sí; pues ¿qué es eso de "mal menor", de "bien posible" y de "convivencia"? Hay el mal necesario, inevitable, acaso eterno e infinito. Y sin él no hay ni mal menor ni bien posible. "Semejante medida -la disolución de las Cortes y elecciones generales subsiguientes-, ¿no desencadenaría ahora la guerra civil?", se me preguntaba una vez. Y yo: "Pero, ¿si está desencadenada ya!" O si se quiere encadenada España a ella, puesto que es la cadena de nuestra historia. Y en cuanto a la convivencia, no es ésta la paz, sino que se convive en guerra civil, cuando la guerra civil es vida" (41).

Pensamos que constituía una gran irresponsabilidad el propugnar la guerra como fundamento de la vida, aunque esta guerra fuera la civilizada, en los momentos por los que atravesaba España. Pero, Unamuno no se hace cargo de esta situación y mantiene hasta el final la concepción de la guerra como "algo" absolutamente necesario para el camino de la civilización, máxime en España donde se veía agravada esa necesidad por la carencia de conciencia colectiva. "Y en cuanto a nosotros, españoles, estamos encadenados a la Historia -a la civilización y a la barbarie- por nuestra vital guerra civil, nuestro mal necesario, y en esta vida tenemos que convivir" (42).

A pesar de sus afirmaciones, contempla cómo su teoría se diluye frente a la realidad de España, que atraviesa por una total guerra "incivil". Unamuno había hablado, en algunas ocasiones, incluso, de la posibilidad de una guerra cruenta para deshacer los problemas españoles, pero, ahora, esa posibilidad ya no le parece tan afortunada. "Estamos viviendo en una

guerra civil incivil. Se habla de desencadenamiento de pasiones. ¿Pasión? Más bien insensatez..." (43).

Junto a la incivilidad existente, es preciso fundamentar la civilidad en España como base de convivencia. "España es un don de la guerra civil, del combate entre las dos Españas -su lado cóncavo y su lado convexo-. Combate que es convivencia, pues convivir -en vida histórica, civil- es com-batirse. Y locura pretender neutralizar ese combate con debates periodísticos que suelen chorrear memez agriada" (44).

La lucha, además, más necesaria no es la que surge entre naciones diferentes, la que pudiera acontecer en el seno del conjunto internacional, sino la que se forja en el seno de una misma nación. La nación nace y se hace a sí misma, gracias a la lucha que mantienen los que la forman. La convivencia de la nación es la guerra, y, por ella, la vida. "La guerra civil, esto es, entre los más hermanos, entre los que hablan lo mismo, no la guerra animal, de conquista de esclavos o de mercados. No guerras entre naciones o razas distintas, no guerras de imperialismo conquistador, sino guerras que lleven a que una nación se conquiste a sí misma" (45).

En ese juego dialéctico que, a fin de cuentas, es la guerra, en el pensamiento unamuniano, nos encontramos con que no hay una síntesis final. Si existiera síntesis, el vencido se anegaría en el vencedor. Es decir, la guerra perdería la característica, unamuniana, que la fundamenta, que es el mantenimiento de los adversarios y el combate entre los mismos. "Pues ¿qué es eso de anonadar al adversario o de disolverlo? Si una parte -comunidad, partido o como quiera llamársela- anonadara a su adversario, la disolviera, resurgiría ésta en ella misma, y con ella la civilizadora guerra civil, don del cielo. En cuanto un combatiente devora al otro, lo siente dentro de sí... Sólo a los menoscabados de conciencia histórica, civil, se les ha podido ocurrir esa estupidez de la anti-España. Como a los otros, a los motejados de anti-españoles por los sedicentes tradicionalistas, se les ha podido ocurrir el desatino de acabar con lo inacabable" (46).

Pero es que, además, el logro de la síntesis supondría la paz, y, con ella, la muerte. La síntesis final implicaría la imposibilidad de la guerra, por la desaparición de uno de los combatientes en las razones del otro, o, por la real síntesis de las razones opuestas. La síntesis, en cualquier caso, eliminaría la existencia de los contrarios.

La necesidad de no llegar a la síntesis se manifiesta con mayor claridad en relación a esa guerra intestina o familiar, en relación a esa

guerra interna. "Y esta guerra civil, don del cielo, es una verdadera guerra santa, y no ninguna de esas otras guerras de conquista externa, de imperia-lismo territorial, que se emprenden no pocas veces para apartar a los pue-blos de la santa guerra civil, íntima, de la conquista de sí mismo" (47).

Unamuno, sin embargo, a pesar de todos sus intentos, se encuentra solo frente a la incivilidad por que atraviesa España, incivilidad que ahoga, radicalmente a la otra, porque la guerra "incivil", cruenta, es otra de las formas que adopta el salvajismo, la paz para imponerse. "¿Son todas esas definiciones, y excomuniones y esencialidades, y sustancialidades, y constitucionalidades, y autenticidades no más que "bagatelas", y "bizan-tinismos"? Ah, es que todo esto mantiene esta salvaje guerra incivil en que por demencia colectiva estamos empeñados y somos muchos, pero muchos, no vd. solo, mi tan querido amigo Prieto, los que comenzamos a pensar en serio si estaremos contagiados de la imbecilidad colectiva que aqueja hoy a nuestro pobre pueblo. Pues mientras siga eso de si éste es auténtico o aquél otro no, y si el ser algo es llamarse con tal nombre, y si los enemigos de la derecha -o de la zaga- son más o menos enemigos que los de la izquierda -o del frente-, mientras siga eso no podrá haber guerra civil civilizada, que es, en el fondo, paz humana" (48).

Por otra parte, la calificación de una guerra como "incivil" podría basarse, según Unamuno, en que supone el logro de una finalidad distinta a la que calificaba a la "civil". Es decir, no implica el encuentro de los combatientes, sino la separación radical de éstos. Si de la guerra civilizada se deriva la unión, la más fecunda unión humana, de la guerra "incivil" se deriva la muerte de la civilización. Este planteamiento lo lleva Unamuno hasta sus últimas consecuencias, a la par que constituirá una visión permanente de España.

En 1935, Don Miguel presiente el enfrentamiento que, apenas un año más tarde, mantendrán los españoles, aunque desde tiempo antes nos revelaba las causas del mismo. Pero, es en los últimos momentos cuando las referencias cambian, cuando la latente guerra "civil" española, necesaria, se transforma en guerra "incivil". "Este impuro y bárbaro sentido de raza que empieza a infiltrarse en el otro, en el cultural, histórico y humano, es el que trata de definir un patriotismo ortodoxo frente al heterodoxo. Es el del españolismo contrapuesto a la españolidad. Lo que lleva a la más perniciosa forma de guerra civil. A la guerra civil incivil..." (49). Esta es una de las causas de la guerra "incivil" que se avecina y que atenta, directa-

mente, contra su concepción de España y de la guerra como factor de progreso.

Unamuno precisaba una guerra de conciencias, pero no de sangre. "Todas estas sombrías reflexiones sobre el lecho tenebroso de la sociabilidad civil humana, de nuestra Henoc, me las he hecho no sé bien desde cuando, acaso desde que tenga uso de razón civil -toda guerra es civil y arranque de civilización-; pero se me han enconado ahora en que se encona la lucha y sentimos a los campesinos, a los abelitas, con sus lobos y sus jabalíes, y de otro lado a los ciudadanos, a los cainitas, con sus perros y sus puercos, y que todos son uno. Y al ver que al Cristo, que murió por todos, por los unos y por los otros, solitario y de pie, se le vuelve a poner, por los unos y por los otros, el inri..." (50).

Contempla Unamuno la realidad española, tan distinta de la que él soñaba. Esta guerra "incivil" que presiente no es la que él propugnaba, la verdadera guerra "civil" arranque de civilización. Se suceden gritos revolucionarios que no traen consigo la verdadera revolución, la íntima revolución española.

Algunos autores no han comprendido el sentido que tenía, para Don Miguel, la guerra; para él, que formó su conciencia a la luz del sitio de Bilbao. Anhelaba la formación de la propia conciencia española por la lucha civil, para que, de ella, brotara el conocimiento y de él, el amor entre los que combaten, sin darse cuenta de que por ese camino se llegaría a la guerra real y fratricida. "¿Que mezclamos lo verdaderamente trágico con lo no más que cómico y con lo sainetesco? ¿Que este jugar con los dos sentidos del morcilleo es algo repelente? Lo repelente es este representar y no presentar la revolución; lo repelente es este funcionar -¡funcionar!- de revolucionarios; lo repelente es una llamada revolución, dramática y teatral -aunque a las veces sangrienta-, en que no se presiente ni un aliento épico de verdadera guerra civil, de independencia nacional, ni un aliento lírico, quijotesco, de revolución ideal. De revolución de ideas. Porque aquí, hoy, no cabe hablar de ideología revolucionaria. Nuestros funcionarios de la revolución dramática carecen de verdaderas ideas..." (51).

Pero, ¿por qué la incivilidad de esta guerra que presiente? ¿En qué radica la incivilidad? Radica en que es lucha de "dogmas", irrenunciables a su propia condición dogmática.

Unamuno entendía la guerra "civil" como el método dialéctico hegeliano, como juego de la tesis y de la antítesis. Sin embargo, la realidad se le

escapa de las manos. Ya no es un simple juego dialéctico; es la lucha real que se avecina y que nada ni nadie podrá evitar. "... Y así por no sentir el juego dialéctico y fecundo de las contradicciones, raíz y sostén de la conciencia viva, esta nuestra guerra civil, resorte de adelanto, deja de ser civilizada para hacerse bárbara. Choque de dogmas contrarios que no se compenetran..." (52).

La dualidad "civil-incivil", perfectamente comprensible en el pensamiento unamuniano, se convierte en una mascarada trágica a la luz de los acontecimientos que se avecinaban y en los que ya no era posible teorizar y plantear, metodológicamente, juegos dialécticos.

5.1.2. Unamuno ante la Primera Guerra Mundial.

Es necesario resaltar el planteamiento unamuniano con respecto a la Primera Guerra Mundial, que examinó como la muestra más clara de guerra "incivil", por parte de Prusia y de Austria, y de "civil" por parte de los aliados. La repercusión que tuvo en España esta guerra fue, según Unamuno, un tanto perniciosa, ya que sirvió para exaltar los ánimos, pero no para depurar las pasiones. "... Lo triste es que la guerra, cuya más alta función parece que debía ser la de servir de ennoblecedora y depuradora de odio -pasión tan necesaria al hombre como el amor-, está aquí ahora provocando los más bajos, más viles y más cobardes odios, y no precisamente entre los beligerantes, no" (53).

Pero, ¿por qué esta guerra no era "civil" en España? Porque en realidad la contemplaba como mera espectadora; no contendía, no era combatiente, y, por lo tanto, no podía conocer ni amar las razones del adversario; carecía de una comprensión de la guerra como avance de civilización. Así, "Los beligerantes acaban por no odiarse, si es que empezaron odiándose. El campo de batalla por trágica paradoja, es el campo de un acercamiento espiritual: de conocerse mejor unos a otros, los que entre sí luchan: de compadecerse en el fondo de sus almas: de quererse. Alguna vez, lo he dicho, y ahora lo repito, que el más caliente e íntimo abrazo fraternal, es el que se dan vencedores y vencidos, sobre los muertos de unos y de otros, en el campo ensangrentado de la lucha" (54).

La guerra europea tuvo una gran influencia en el pensamiento unamuniano, agravado, todo ello, por la neutralidad mantenida por España; neutralidad que no favorecía, para nada, la necesaria guerra "civil" española. "...Los

que nos predicán neutralidad en este caso de la guerra europea son los que quieren que seamos neutrales en nuestras discordias y disensiones interiores de principios, son los que quieren que no luchen las dos Españas -o acaso más de dos-. Y eso es condenarnos a una verdadera muerte. Eso es pretender ahogar el verdadero progreso, el progreso íntimo moral, el progreso cultural, que sin esa lucha no se cumple..." (55).

Estas discordias y disensiones no se acallarán, según Unamuno, con una paz forzada, sino con la verdadera guerra "civil", depuradora de las pasiones.

Al mismo tiempo, esta guerra "civil" que propone no lleva consigo el vencimiento de unos sobre otros, sino la lucha continua, ya que esta lucha implica el mantenimiento de ambas posiciones. El mantenimiento del juego dialéctico es necesario en Unamuno. "La guerra europea ha despertado la siempre latente guerra civil española, y ha sido por ello una bendición para nosotros. Porque esa guerra civil, en una u otra forma, no puede ni debe cesar. Y los que más la anatematizan es porque en el fondo desean el triunfo de uno de los principios en lucha, y con ese triunfo la definitiva momificación pacífica de la patria, la paz del sepulcro moral" (56).

Pese a todo, pensaba Unamuno que esta guerra traería consigo un nuevo modo de entender a España, y este nuevo modo, depurador de los odios internos, sacudiría, totalmente, la columna vertebral española, dándole conciencia pública. "... La guerra, la honda guerra, empezará para nosotros, cuando acabe para los beligerantes. Se asentará sobre nuevas bases el con-cejo de las naciones históricas, de las verdaderas naciones, y no se resi-denciará en él a nuestra región española, a esta mazorca de regiones y de territorios que es hoy la región que llamamos España, es decir, la patria chica. ¿Y qué sabremos responder?" (57).

España, que ha mantenido la neutralidad frente a la guerra, deberá responder de esa misma neutralidad, cuando las demás naciones hayan asen-tado su "civilidad" sobre nuevas bases.

Para Unamuno, la guerra de 1914, representaba la oportunidad de que brotase la lucha interna de los españoles, y, por ella, el incentivo de la lucha espiritual de cada uno consigo mismo. "... Esa guerra de por ahí, de Europa, esa guerra a cañonazos, se ha reflejado en esta mi España en otra guerra civil, en nuestra guerra civil, siempre latente y ahora exacer-bada, guerra de discusiones, de acaloradas disputas. Y esta segunda guerra, nuestra guerra nacional, me ha exacerbado la guerra individual. Y debe

exacerbársela a cada uno" (58).

Sin embargo, esa ocasión se desperdició. La neutralidad trajo consigo la lucha pasional y no la espiritual.

5.1.3. La guerra en el individuo.

Unamuno afirma la necesaria existencia de la guerra, no sólo entre los pueblos, sino, también, en el interior del individuo. La conciencia humana -como ya analizamos- brotaba del dolor, de la contradicción del hombre consigo mismo, y del dolor ante la finitud de la propia personalidad. El dogma, la paz, la seguridad, equivalen, en Unamuno, a la muerte, en tanto que la guerra consigo mismo, la lucha, dentro de sí, es la vida. "¡Bienaventurados los que nunca se han sentido en contradicción consigo mismo! ¿Bienaventurados? ¡No! Que no cabe bienaventuranza en el reino del limbo. Ni vive vida, verdadera vida humana -acaso más que humana-, quien no lleva en sí todo un pueblo en perpetua guerra civil. ¿Pues qué le da a uno empuje para contradecir eficazmente a un adversario sino sentir las razones de este adversario mejor aún que él las siente?..." (59).

El individuo carecería de personalidad si no luchara consigo mismo. La paz interior es la muerte, dicho por un hombre envuelto en continuas dudas y combates íntimos. "... Mas, a pesar de todo, no, no hay bienaventuranza en no sentirse en contradicción consigo mismo, en no sentir dentro de sí la guerra civil de la muchedumbre que le hace a uno. Ese bienaventurado sería un simple, no un entero; un puro yo, un individuo en el sentido más literal, un indiviso; más; un indivisible, un átomo, un... nadie. Un puro consecuente" (60).

En el orden individual, la lucha, la contradicción consigo mismo, lleva a un avance del individuo, y, por él a un avance, también, de la civilización. Estas dos guerras, la interior y la exterior, están en profunda conexión, dependientes la una de la otra. De la lucha interior brotarían las personalidades individuales, y, por éstas, la lucha entre todos en el seno de la misma sociedad. Por otra parte, la lucha interior, siguiendo a Unamuno, llevaría a la imposibilidad de clasificar al hombre como "dogmático" y a la existencia, en él, de opiniones, de pensamientos, en continua pugna. "Y primero que cada cual luche consigo mismo, que haga de su conciencia sagrado campo de batalla" (61).

De esta forma, la lucha interior es producto e inmediata consecuencia

de la naturaleza humana, y hay que aprovecharla en beneficio de la humanidad. "... La vida del hombre sobre la tierra es combate, y combate primero y ante todo consigo mismo" (62).

La lucha interior se muestra, en Unamuno, como el auténtico fundamento sobre el que poder basar la otra. "... Pero entiéndase bien que la guerra más eficaz es la que uno trama contra sí mismo, la guerra contra el misterio de nuestra vida y de nuestro destino" (63).

Y, además, la guerra interna sirve de nuevo planteamiento del tema constante unamuniano. De la lucha interna, surgirá la conciencia. "Y sobre todo y ante todo nada de vivir en paz con todo el mundo. ¿Vivir en paz con todo el mundo? ¡Horror, horror, horror! No, no, no; nada de vivir en paz. La paz, la paz espiritual quiero decir, suele ser la mentira y la modorra. No quiero vivir en paz con los demás ni conmigo mismo. Necesito guerra, guerra en mi interior: necesitamos guerra" (64).

Así, pues, la guerra espiritual como fundamento de la vida y como fundamento de la otra guerra. "Claro está que esta guerra que busco cual sustento de mi vida y de las vidas de los demás es la guerra espiritual, no la guerra a tiros o a estocadas" (65).

Tendremos que decir, en consecuencia, que el tema de la "guerra" lo deriva, Unamuno, hacia el encuentro con el mundo de sus preocupaciones y de su ansia vital. La "guerra" tiene un sentido peculiar en el planteamiento unamuniano, dirigida a la finalidad "espiritual" y al surgimiento de la conciencia, tanto la colectiva como la individual.

5.2. La esclavitud como factor del progreso.

En íntima relación con todo lo anterior, nos ocuparemos, ahora, del tema de la esclavitud. Unamuno considera -como ocurría con la "guerra"- que la esclavitud produjo el progreso de la civilización. "Fue Caín, el fraticida, el fundador del Estado, dicen los enemigos de éste. Y hay que aceptarlo y volverlo en gloria del Estado, hijo de la guerra. La civilización empezó el día que un hombre, sujetando a otro, y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. Fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal, y fue la guerra lo que trajo la esclavitud. No en vano es Atena la diosa de la guerra y de la ciencia..." (66).

De esta forma, se nos presenta el profundo vínculo existente entre la guerra y la esclavitud, ambas observadas desde el mismo punto de vista unamuniano. La guerra, consecuencia natural del hombre, es, a su vez, la causa de la esclavitud, y ésta, propicia el avance de la sociedad. Al trabajar un individuo para otro contribuye a que este otro pueda dedicarse a dar solución a los problemas del pensamiento.

Gracias a la esclavitud pudo progresar la civilización humana, desde un estado primitivo hasta el avance de la sociedad. La preocupación por la propia subsistencia, que anidaba en la naturaleza humana, hubiera perpetuado, precisamente, el "estado de naturaleza". En este "estado de naturaleza" agravado por las luchas y las guerras, derivadas de la humana naturaleza, el hombre hubiera seguido viviendo en unas condiciones míseras, y, aún más, habríase alejado de cuanto podía diferenciarle de los animales: de la racionalidad, del conocimiento y de la conciencia. Pero la guerra trajo consigo la esclavitud, y, por ella, el primer progreso civilizador de la Humanidad, que, según Unamuno, progresa, nuevamente, por las guerras mismas, pero por las guerras "civiles" y no de armas. Así, "... Y hay que confesar que en orden de la cultura la adquisición de los altos conocimientos empezó en el mundo merced a los ociosos. El hombre primitivo, sujeto a las necesidades de cada día, teniendo que ganarse el pan duro y áspero, no disponía de tiempo ni de ánimo para dedicarse a profundas especulaciones. Mas así que llegó uno que al esclavizar al otro le obligó a trabajar para los dos, pudo gozar de ocio para mirar a las estrellas y preguntar por qué unas se movían y otras no..." (67).

De esta forma, el primer conato de racionalidad habría brotado, justamente, del primer enfrentamiento y de la primera esclavitud humanos.

Unamuno, en ningún momento, está teorizando una interpretación político-social, que pueda encuadrarse en cualquiera de las ya conocidas. Como siempre, en él, esta interpretación es absolutamente personal y no pretende demostrar su evidencia por medio de datos o hechos. Para Unamuno, existió Platón porque hubo un número de hombres que trabajaron por él. Quien no se preocupaba por su supervivencia podía dedicarse a las preocupaciones filosóficas o al avance científico, y esto se debía a que tenía esclavos a su cargo, que hacían el trabajo necesario. Unamuno, sin embargo, no considera esto pernicioso, sino, muy al contrario, beneficioso para la Humanidad. Habría que loar la esclavitud, porque, gracias a la misma, llegó a tener existencia la civilización. "Después de todo la civilización se debe a

los vagos, a los desocupados. La civilización empezó cuando, sujetando un hombre a otro a la esclavitud, le obligó a trabajar para los dos, y libre él de tener que esforzarse por su parte para ganar el pan, pudo mirar a las estrellas..." (68).

Así, pues, la tiranía es consecuencia inmediata de la esclavitud, del instinto corderil del propio hombre. Este hombre, esclavo, que se resiste a asumir su propia condición de individuo y de persona. La responsabilidad, implícita en el ser humano, es lo que le da su razón de existir, y es, precisamente, esta característica la que no existe en los esclavos, aunque se reconozca que esta esclavitud, unamunianamente, es la que propicia la civilización y el auge de la misma. "Y respecto a esto de libertad y tiranía, no hay que decir tanto *homo homini lupus*, que el hombre es un lobo para con el hombre, cuanto *homo homini agnus*, el hombre es un cordero para el hombre. No fue el tirano el que hizo al esclavo, sino a la inversa. Fue uno que se ofreció a llevar a cuestas a su hermano, y no éste quien le obligó a que le llevase. Porque la esencia del hombre es la pereza, y, con ello el horror a la responsabilidad" (69).

Pero, además, del primer enfrentamiento entre los hombres, de Caín y Abel, hace derivar, Unamuno, dos tipos de sociedad, la campesina y la urbana. La campesina sería, en su opinión, la "natural", en tanto que, la urbana, llevaría en sí misma el concepto de "esclavitud". La ciudad conduce a la esclavitud, que no es, unamunianamente, creación del tirano, sino del propio sometido.

Así, "... La cual, según la leyenda judeocristiana, empezó con el asesinato fraternal de Abel por su hermano Caín, que abrió la lucha de clases. Abel era, según ese mito, pastor, y Caín labrador; pero acaso sea más acertado decir que la raza o clase abelita, aquella de que Abel es símbolo, era la campesina, y la cainita era la urbana, la ciudadana, la murada, pues fue Caín quien, según el relato bíblico, edificó la primera ciudad, la de Henoc. Y en ella, en la mítica y simbólica ciudad de Henoc, empezó a organizarse la masa, a amurallarse, a someterse al mando de un jefe, de un mandón, cacique o déspota. Y a someterse para organizar batidas, guerras, revoluciones..." (70).

La esclavitud se fraguó en la ciudad y como consecuencia de la disgregación producida por el primer crimen. "... En el fondo, envidia, el sentimiento de masa, macizo, democrático, que lleva al hombre a doblegarse a servidumbre, al resorte de la servilidad. Y da vivas a las cadenas, y

si rompe unas es para forjar con sus eslabones otras" (71).

De esta forma, interpreta, Unamuno, desde una nueva perspectiva, la relación amo-esclavo, al tiempo que destaca, una vez más, el carácter anti-tético de la convivencia humana, lo cual nos da una medida de la aplicación del método dialéctico a todos los temas.

Así, pues, las cadenas son obra del esclavo tanto como del que oprime. Si bien, en algunos momentos, ha reconocido a la esclavitud como "factor de civilización", no por ello deja de reconocer que implica la supresión de la libertad humana. "**Homo homini lupus**": "el hombre es un lobo para el hombre", corre el consabido refrán. Pero acaso sea más al caso decir que "**Homo homini agnus**": "El hombre, un cordero para el hombre". Que no debió haber comenzado la servidumbre y la tiranía porque uno, el que se sentía tirano, sujetó al otro haciéndole siervo, sino porque éste, el que se sentía siervo débil, se ofreció como víctima al otro, haciéndole tirano. Es la masa, que teme la responsabilidad, la que hace al mandón, es el rebaño el que hace el pastor..." (72).

La esclavitud implica, de este modo, la dejación de responsabilidad del sometido a cambio del trabajo realizado, y, por ello, es obra, más que del tirano, del que acepta ser esclavo. Así, Unamuno, si, en un principio, ha establecido el valor de la esclavitud, ahora nos está mostrando los defectos de ésta; el propiciar que la responsabilidad, y, con ella, la autoridad, quede en manos de unos pocos, porque así lo quiere el conjunto total de individuos. "... El instinto más hondo del hombre es corderil y no lobuno. El hombre de masa, de clase, de sociedad si se quiere, apetece ser sometido. La libertad le es una carga insoportable; no sabe qué hacer con ella. Y forja la que Nietzsche llamaba "moral de esclavos". Su fondo, el resentimiento, la envidia. Esa envidia -el phthonos griego- en que vio, con su clara mirada, Herodoto el fundamento de la tragedia de la Historia. Y en que tan hondo caló, en tierras de Don Quijote, nuestro Quevedo" (73).

De esta forma, la esclavitud, según Unamuno, puede, en algunos momentos, no ser simplemente arranque de civilización, sino, muy al contrario, retroceso en la libertad individual de los sometidos, por voluntad de ellos mismos.

Así, podemos decir que, en Unamuno, la esclavitud radica en la voluntad tácita del sometido, más que en la voluntad expresa del tirano, según lo venimos a interpretar. "... Lo que vale decir no es que el hombre prepotente, con instinto de dominación, busque a quien domeñar y servirse de él como

de siervo, sino que el hombre abatido, con alma de esclavo, busca un amo a quien servir. Y la tiranía, y con ella la servidumbre, nació del instinto de abyección y no del dominio. Fue el esclavo el que hizo al amo..." (74).

La voluntad de ser siervo fue lo que determinó la voluntad de ser amos. El hombre "esclavo" es quien crea las cadenas de su sometimiento, surgiendo de ellas el avance civilizador. Si se coloca la importancia de la antítesis amo-esclavo en la voluntad del sometido, nos encontraremos, también, con que, por este camino, la irresponsabilidad de unos es lo que mejor fundamenta la autoridad de otros, de los pocos. Es la mayoría la que crea la autoridad minoritaria. La libertad pasa a ser un concepto residual, propiciado, todo ello, por esa masa abúlica, tal y como nos lo presenta Don Miguel. Así, se crea una concepción en torno a este tema: "... Y al parigual los que quieren ser sometidos y domeñados y esclavizados acaban por encontrar quien los someta, domeñe y esclavice. Aquí lo de ¡vivan las cadenas! *Homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre, dijo Hobbes, pero podría muy bien cambiarse el aforismo y decir: "*Homo hominis canis*", el hombre es un perro del hombre. Y hay más hombres caninos o perrunos que no lupinos o lobunos" (75).

La esclavitud contemplada negativamente, tiene ese aspecto, señalado por él, de la dejación de responsabilidad, de que es el mismo siervo el que crea las cadenas que le someten. De ahí, precisamente, lo terrible de la esclavitud, aunque implique el comienzo de la misma sociedad humana.

Es de resaltar cómo, la interpretación realizada por Unamuno, enfrenta continuamente a los hombres, disolviéndoles en una dualidad de términos que son irreconciliables, por la imposibilidad unamuniana de lograr la síntesis final. "... establece claramente cómo el origen de la civilización se debe a que hubiera explotadores y explotados, hombres que trabajaran para otros y hombres que vivieran del trabajo ajeno" (76).

Podría pensarse, en consecuencia, que esta división es voluntaria, ya que nos ha dicho otras veces que es el esclavo el que crea al amo. Pero, junto a ello, resalta, por decirlo así, el aspecto material, económico, que, implícitamente se encuentra en el tema.

Habría dos facetas o dos aspectos que contemplar en la esclavitud. Una, positiva, según Unamuno, en la que la esclavitud se convierte en el motor de arranque del progreso humano, y en la que la dejación de la responsabilidad de unos en manos de los otros, se recompensa por el trabajo

de éstos en favor de aquéllos, que, de esta forma, pueden dedicarse a un estado de elucubración superior a la de las puras necesidades.

Pero hay otra, negativa, en la que no hay voluntariedad ninguna, sino que el esclavo se ve sometido al trabajo para un disfrute ajeno, y, aunque Unamuno reconozca el avance de la civilización, se transforma en una interpretación materialista, que coincide con la etapa socialista de Unamuno, y que después abandonará por la definitiva concepción de la esclavitud. Así, "La civilización toda arranca, como es sabido, de la división del trabajo, y no se ve bien cómo de propia voluntad y por impulso propio, iban a reducirse ciertos hombres a los trabajos duros y penosos, dejando que se dedicaran otros a los fáciles, incluso el de gobernar la tribu" (77).

Pero, al mismo tiempo que reconoce una dominación coactiva sobre los esclavos, lo cual iría contra la voluntariedad que afirma años más tarde, reconoce el progreso que ello conlleva. "Si los hombres, en perpetua paz desde los orígenes oscuros de la Historia, hubieran quedado abandonados a sí mismos, habría trabajado cada cual no más que en la medida precisa para satisfacer sus perentorias necesidades, pudiendo luego en él más la tendencia a la pereza y el horror natural al trabajo que los impulsos, débiles en un estado de atraso, hacia nuevas necesidades..." (78).

Es decir, por este camino, llegamos a las conclusiones definitivas de años más tarde, partiendo, sin embargo, de un punto de vista meramente económico. Así, la esclavitud como avance social. "El progreso arranca de haberse establecido unos hombres sobre otros, de su diferenciación en explotadores y explotados, de que por encima de los desgraciados que tenían que trabajar, como esclavos, para mantenerse y mantener a sus amos, hubiese otros hombres a quienes les sobraba tiempo y energía que dedicar a otra cosa que al mantenimiento de la mera vida. Sería una torpeza el negar, llevado de un sentimentalismo engañoso, el que la base histórica y cronológica de la civilización, haya sido la esclavitud" (79).

De esta forma, volvemos, como en un círculo vicioso, al propio origen de la sociedad, basado en la guerra y en la esclavitud. "La justicia, la igualdad, la paz, la libertad, no hay que buscarlas en los orígenes de la sociedad humana, sino en su porvenir. La civilización arranca de la barbarie, de la desigualdad, de la guerra, de la esclavitud, y marcha a la justicia, la igualdad, la paz y la libertad" (80).

En consecuencia, podemos interpretar que, Unamuno, partiendo de un hecho negativo construye, según su teoría, una doctrina positiva, en la

que los enfrentamientos, "esclavitud" o "guerra", son aprovechados en favor de la Humanidad.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 339.
- (2). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 451.
- (3). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del Primer Centenario del Nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 260.
- (4). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 261.
- (5). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 261.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 261.
- (7). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 261.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 262.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 262.
- (10). Miguel de Unamuno, "¡Un mal inevitable!", 19-10-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 539.
- (11). Miguel de Unamuno, "Guerra y milicia", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1013.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1014.
- (13). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1015.
- (14). Miguel de Unamuno, "El abogado del Leviathán", 5-2-1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1023.
- (15). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1023.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 1023, 1024.
- (17). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 141.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 142.
- (19). Miguel de Unamuno, "Robinson Crusoe", 1920, O.C. Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1174.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 4, pág. 1174.
- (21). Miguel de Unamuno, "La religión civil del erizo calenturiento", 1918, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1041, 1042.
- (22). Miguel de Unamuno, "Protejamos nuestras discordias", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1269.
- (23). Miguel de Unamuno, "Divagaciones de Navidad", 1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1361, 1362.
- (24). Miguel de Unamuno, "Paz armada y guerra inerme", 1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1431.
- (25). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1431.
- (26). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1431.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 1431.
- (28). Miguel de Unamuno, "Fatalidades de guerra", 13-9-1932, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 710.
- (29). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 710.
- (30). Miguel de Unamuno, "Paz en la guerra", 25-4-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 735, 736.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 736.
- (32). Miguel de Unamuno, "Paz en la guerra", 1897, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 153, 154.

- (33). Miguel de Unamuno, Discurso en los Juegos Florales de Almería, 27 de agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 116.
- (34). Miguel de Unamuno, Discurso en las Cortes Constituyentes de la República, el día 22 de octubre de 1931, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 403.
- (35). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 403.
- (36). Miguel de Unamuno, "Guerra intestina familiar", 26-8-1931, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 650, 651.
- (37). Miguel de Unamuno, "El pecado de liberalismo", 10-12-1931, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 671.
- (38). Miguel de Unamuno, "Guerra civil", 30-4-1904, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 889.
- (39). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 892.
- (40). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 892.
- (41). Miguel de Unamuno, "El mal necesario", 30-10-1935, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, págs. 842, 843.
- (42). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 843.
- (43). Miguel de Unamuno, "Y después, ¿qué?", 3-10-1934, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 806.
- (44). Miguel de Unamuno, "Programa para un cursillo de filosofía social barata", 29-11-1935, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 844.
- (45). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 844.
- (46). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 844, 845.
- (47). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 845.
- (48). Miguel de Unamuno, "Sentido histórico", 15-5-1936, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1968, págs. 866, 867.
- (49). Miguel de Unamuno, "La fiesta de la raza", 1935, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 55.
- (50). Miguel de Unamuno, "La ciudad de Henoc", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 60.
- (51). Miguel de Unamuno, "Teatralerías de morcilleo", 1936, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 118.
- (52). Miguel de Unamuno, "Lanzadera de martillo de agua", 1935, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 134.
- (53). Miguel de Unamuno, "¡Venga la guerra!", 19-10-1914, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 965.
- (54). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 965.
- (55). Miguel de Unamuno, "Hispanofilia", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 991.
- (56). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 991.
- (57). Miguel de Unamuno, "España-1915", 1915, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 593.
- (58). Miguel de Unamuno, "Divagaciones de Navidad", 1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1362.
- (59). Miguel de Unamuno, "Ascensión y Asunción", 1932, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 49.
- (60). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 49, 50.

- (61). Miguel de Unamuno, Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I Centenario del Nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 262.
- (62). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 262.
- (63). Miguel de Unamuno, "La envidia hispánica", 1909, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 287.
- (64). Miguel de Unamuno, "A mis lectores", 1909, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 394.
- (65). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 394.
- (66). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 451.
- (67). Miguel de Unamuno, "Conferencia en el Teatro Cervantes de Málaga, el día 21 de agosto de 1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 183.
- (68). Miguel de Unamuno, "En defensa de la haraganería", 1908, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 441.
- (69). Miguel de Unamuno, "La Agonía del Cristianismo", 1931, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 314.
- (70). Miguel de Unamuno, "La ciudad de Henoc", 1933, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 57.
- (71). Miguel de Unamuno, op. cit., págs. 57, 58.
- (72). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 58.
- (73). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 58.
- (74). Miguel de Unamuno, "Homo hominis canis", 8-1-1916, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 1018.
- (75). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 1018, 1019.
- (76). Miguel de Unamuno, "Principio y fin", 14-11 al 5-12-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 660.
- (77). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 660.
- (78). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 660.
- (79). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 661.
- (80). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 661.

CAPITULO 6. LA NATURALEZA Y SU HUMANIZACION.

La concepción de la Naturaleza, desde el punto de vista de Unamuno, es esencialmente controvertida, denotándose en ella, especialmente, la personalidad de don Miguel, así como su originalidad.

Hay que hacer, primeramente, una precisión, y es que Unamuno no trata de hallar un enemigo en la Naturaleza, sino un aliado que ayude al hombre a alcanzar lo que considera su fin esencial. Esto nos conduciría a un segundo planteamiento, como sería el de la relación existente entre la sociedad, ya constituida, y la Naturaleza. Pasaremos a examinar todos estos puntos.

6.1. Sociedad y Naturaleza en la concepción unamuniana.

Para Unamuno, en la existencia de esa dualidad, sociedad y Naturaleza, se debería lograr la armonización de los dos términos, o, por lo menos, su encuentro. "El ideal sería, sin duda, que el espíritu de la ciudad y el campo se compenetraran, que aprendieramos a ver en la sociedad Naturaleza y en la Naturaleza sociedad; pero el ideal está siempre muy lejano..." (1).

Pero, es que, en Unamuno, la misma Naturaleza es una sociedad perfectamente constituida; sociedad que se nos antoja, siguiendo a don Miguel, como un orden establecido por el legislador del Universo. El hombre, átomo dentro del mismo Universo, se hallaría a sí mismo dentro del marco de la Naturaleza, que es sociedad. "... Pero ahora, por el pronto al menos, te lo repito, sal de ese cotarro y busca a la Naturaleza, que también es sociedad, tanto como lo es la sociedad Naturaleza..." (2).

De esta forma, en esta primera aproximación al tema, nos damos cuenta de la no existencia de una dualidad antagónica entre la sociedad y la Naturaleza, aunque mantiene los dos términos sin llegar a una síntesis.

Pero, ¿por qué concederle importancia a la Naturaleza? Precisamente porque constituye un aspecto radical en el pensamiento unamuniano. La Naturaleza ayuda al fin esencial del hombre, pero, al mismo tiempo, el hombre debe elevar a la Naturaleza por encima de sí misma, sobrenaturalizarla, darla un fin, también, sobrenatural.

Este fin deriva de la concepción de la Naturaleza como sociedad, porque de la Naturaleza así entendida deducimos, también, la existencia de quien

le ha dado parte en el orden universal, del Supremo legislador, que la ha constituido en sociedad. "... Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una sociedad infinita la Naturaleza toda. Y por lo que a mí hace, he sentido que la Naturaleza es sociedad cientos de veces..." (3).

La unión entre la sociedad y la Naturaleza, necesaria para ambas, se perfila y se concreta en el pensamiento de don Miguel. Esta concepción define, además, el pensamiento unamuniano en torno a la sociedad. La sociedad, formada por el conjunto de individuos, mantiene con éstos una interrelación muy importante. El individuo es un producto social -tal y como examinamos en su momento- y la sociedad es producto de los individuos y de cada individuo en concreto. Pues bien, lo que favorece estas ideas es su concepción en torno a la Naturaleza, ya que ésta es la que conlleva la unión humana, pero no frente a ella, sino colaborando con la misma. Así, "... Cada uno de nosotros es un producto social, pero la sociedad no es un producto de cada uno de nosotros, sino de todos, colaborando con la Naturaleza" (4).

De esta forma, vemos cómo se entrecruzan las referencias que nos dan idea de la interrelación entre la sociedad y la Naturaleza. La Naturaleza es sociedad, así como la sociedad es Naturaleza. "Debo, antes de pasar adelante, advertir al lector que si aquí hablo de oposiciones entre la sociedad y la naturaleza, no es porque estime que sea aquélla algo que se da fuera de ésta. La sociedad es también naturaleza, sin duda alguna, y tan natural como la que llamamos así por antonomasia. La plaza de una ciudad, formada por soberbios edificios levantados por mano de hombre, es tan natural como la selva primitiva a que jamás pisó planta humana. El oponer la sociedad a la naturaleza, discurrendo como si aquélla fuese algo distinto de ésta, que se rige por otras leyes -hay quien las cree opuestas a las otras- y conspira a otros fines, es, sin duda, uno de los errores más fecundos. El error que palpita en el fondo de las concepciones anarquistas y de los ataques a la autoridad. La autoridad podrá suprimirse cuando los lobos dejen de comer ovejas" (5).

No se da, por tanto, una total oposición entre los dos términos, sino que queda asegurada la relación entre ellos, a través de un vínculo íntimo, proporcionado por la existencia del Orden Universal y del Supremo Legislador.

De esta forma, el hombre llevará en sí la conjunción de los dos elementos; por una parte, del elemento natural, y, por otra parte, del social. El hombre perfectamente "natural" no puede lograrse, ni tampoco el hombre perfectamente "social". El hombre lleva en su interior las dos características. "... Querer separar lo natural de lo social en las cosas humanas es la empresa más absurda y más disparatada que se puede concebir, y todo el que ha pretendido llegar al hombre enteramente natural, al hombre no pervertido -es la palabra que usan- por la sociedad, no ha llegado sino al contratante social de Juan Jacobo, a un hombre algébrico o geométrico, a un hombre por definición, que ni es hombre ni cosa que lo valga. Ese es el hombre que dijo lo de "pienso, luego soy", es decir, no ha habido hombre alguno que haya dicho semejante cosa" (6).

El hombre, por lo tanto, según Unamuno, refleja en sí la colaboración, que no la síntesis, de la Naturaleza y de la sociedad. Pero, donde se manifiesta más esa colaboración, unamunianamente, es con miras al fin esencial.

6.2. El fin sobrenatural de la Naturaleza.

Al mismo tiempo que nos habla de la Naturaleza como una sociedad constituida, nos habla de la necesidad de darle un fin sobrenatural a esta sociedad, de elevarla por encima de ese estadio primitivo en que parece encontrarse. El fin del hombre se convierte en servir a la Naturaleza, en hacerla aliado de sus propios fines esenciales, en no ver en ella a un enemigo. "La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es, divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa" (7).

Se nos revela una Naturaleza carente de conciencia, y, por esa carencia, sin finalidad. Corresponde al hombre dotar de una finalidad a la Naturaleza, racionalizarla, es decir, humanizarla, hacerla copartícipe de las propias finalidades humanas. En el descubrimiento de la esencialidad y de la conciencia humana, la Naturaleza, para Unamuno, representa un papel principal.

Pero, en un primer momento, nos enseña Unamuno la existencia del estado

primitivo en que vivía el hombre, estado en el que la Naturaleza era la que imponía sus propios mandatos a la criatura racional. Es decir, era justamente lo contrario de la pretensión unamuniana. El estado que desea, como un ideal, es un estado en el que la Naturaleza esté racionalizada por la actividad humana y en el que la lucha por la vida, impuesta por la Naturaleza, no lleve consigo el amenguamiento del fin esencial del hombre.

Lo que llevó, precisamente, entre otras causas, a la unión entre los hombres fue la propia Naturaleza, que carente de razón y de fin se imponía absolutamente a ellos. "... Contra ella se ordenó en un principio la humana compañía; fue horror contra la impía Naturaleza lo que anudó primero a los hombres en cadena social. Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza, y es el hombre el que, humanizado, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza" (8).

Así, la sociedad, el "estado de sociedad" humana cumple un papel más avanzado en la historia de la Humanidad, y este estado surge gracias a la Naturaleza, aunque indirectamente, según la perspectiva unamuniana. Pues bien, una vez concebido así el proceso, vuelve nuevamente a derivarse hacia la Naturaleza. Del "estado de Naturaleza" se va al de sociedad, y, una vez en él, el hombre vuelve sus esfuerzos en humanizar a la Naturaleza. De la misma forma, que el hombre camina a su espiritualización, desea espiritualizar con él a la Naturaleza. Si el instinto de eternización surge una vez asegurada la supervivencia, el hombre deseará, al mismo tiempo, espiritualizar a la Naturaleza, dotarla del mismo afán de eternización que él posee, ya que se siente hermano de la Naturaleza, criaturas, ambas, creadas por la Divinidad y con idéntico destino.

Pero, ¿por qué este intento de sobrenaturalizar a la Naturaleza? ¿Por qué la preocupación en torno a la Naturaleza? Para contestar a estas preguntas hay que tener en cuenta el pensamiento unamuniano en su totalidad, y, en este aspecto, es preciso ir directamente a lo concerniente a la Divinidad. En este punto concreto, precisa Unamuno de la eternidad humana, de la posibilidad de salvarse de la nada, y, para ello, anhelar la eternidad y dar la misma finalidad a la Naturaleza. Pero, ¿por qué? Porque, en estos momentos, Unamuno necesita que tanto el Universo como la criatura racional se dirijan a Dios, y que con El formen una sola cosa, de tal modo que Dios sea y esté en todos, lo cual supone una inclinación al panteísmo, que,

sin embargo, en Unamuno, no llega a consolidarse. Esta necesidad conlleva el que, también, la Naturaleza, se dirija a Dios, para que El sea en ella, pero no diferenciándola de los mismos individuos, sino en íntima comunión con ellos. Por eso, para la finalidad esencial, es necesario sobrenaturalizar a la Naturaleza. "... Y el fin de la perfección es que seamos todos una sola cosa (Juan XVII, 21), todos un cuerpo en Cristo (Rom. XII, 5), y que al cabo, sujetas todas las cosas al Hijo, el Hijo mismo se sujete a su vez a quien le sujetó todo para que Dios sea todo en todos. Y esto es hacer que el universo sea conciencia; hacer de la naturaleza sociedad, y sociedad humana. Y entonces se le podrá a Dios llamar Padre a boca llena" (9).

De esta forma, el hombre, unamunianamente, se une con la Naturaleza, y ambos pasan a ser un todo que camina al encuentro con Dios. La disociación entre el hombre y la Naturaleza es producto, únicamente, de un estadio primitivo, en que, ambos, no han logrado descubrir la raíz viva y esencial que les une y que les dirige a un mismo fin.

Y el fin de ambos, es un fin espiritual, tal y como nos lo dice el mismo Unamuno: "... concurren a un fin mismo la naturaleza y el espíritu, en que naturalizando al espíritu lo sobreespiritualizamos y espiritualizando a la naturaleza la sobrenaturalizamos..." (10).

Así, pues, se entrecruzan la humanización de la Naturaleza y la naturalización de la Humanidad, lo cual viene a demostrarnos cómo, en Unamuno, no existe una separación entre el hombre y la Naturaleza, sino un fortalecimiento de la cooperación entre ambos. Y del encuentro entre los propios fines surge un fin común, y surge, al cabo, el progreso de la humanidad. El hombre se siente, en sí mismo, unido, pese a muchas contradicciones interiores, y se siente parte integrante del orden universal, en que está implícito el orden de la Naturaleza. "Es menester naturalizar la humanidad y humanizar la Naturaleza. Este es el verdadero progreso. Y el sobrehombre será aquel en cuyo interior se refleje más exactamente la vida toda de la Naturaleza" (11).

Esto se nos presenta como una idealización unamuniana, en la que prevé un hipotético mundo de felicidad y de solidaridad universal. El mismo lo reconoce como un ideal. Ideal que es muestra, asimismo, de la espiritualización a que tiende sistemáticamente Unamuno. Si concede importancia a la Naturaleza es, precisamente, porque la considera utilitariamente, como un instrumento más donde poder demostrar esa espiritualización. "... El ideal es que llegue a dominar el espíritu, conquistando la Naturaleza.

Y ése será el dominio, el tiempo del Verbo. Es menester naturalizar el espíritu y espiritualizar la Naturaleza, por la ciencia y el arte, por las ideas" (12).

Al mismo tiempo, nos encontramos con que este fin espiritualista que define o debía definir la relación entre la Naturaleza y la Humanidad, resulta ser, también, definidor para la misma Humanidad. Es decir, ese fin sobrenatural o espiritualizador de la Naturaleza, hace, según Unamuno, que el hombre se eleve por encima de su "humanidad" y se dirija a la "sobre-humanidad". Así: "Dice la leyenda bíblica que Dios maldijo a los antepasados de la humanidad con el trabajo como castigo porque probaron la fruta del árbol del bien y del mal para ser iguales a Dios. Se suele dar a este simbolismo un profundo sentido de la raza humana con su sociedad y su lengua se ha desarrollado hacia una vida cada vez más de acuerdo con la razón, porque el afán de ser siempre más que humano, sobrehumano, ha creado el esfuerzo constante de adaptar el mundo al hombre, de humanizar la naturaleza para así parecerse a Dios, es decir, ser el amo de las fuerzas ciegas de la naturaleza por medio de la razón y la ciencia" (13).

El hombre, al dar una finalidad a la Naturaleza, se eleva por encima de su propia materialidad, por encima de su propia miseria. La Naturaleza, por sí misma, según Unamuno, carecería de fin, y el hombre por este intento de parecerse a Dios, de hacerse, como El, eterno, intenta crear esa finalidad para la Naturaleza. "La idea del fin lleva al hombre adentro del mundo, la naturaleza carece de fin, es ateleológica. La conciencia humana ha creado el fin y se lo ha dado a todo, ha humanizado la naturaleza. Considerando todo como un fin, se elimina la diferencia entre medio y fin; el sentido ahora familiar de "fin" se desvanece, el panteísmo se vuelve carne y sangre de vida, la naturaleza se ha humanizado" (14).

La Naturaleza, que era instrumento, se transforma, en el espiritualismo unamuniano, en espíritu, de tal forma que pierde su consideración de exclusivo "medio", para convertirse en un todo, conjuntamente con Dios y con el hombre.

En cuanto al fin que el hombre debe de dar a la Naturaleza, nos encontramos poco a poco, con observaciones que delimitan y precisan tal finalidad, que no es fin primario, sino secundario. Es decir, el verdadero fin, tanto del hombre, como de la Naturaleza, es Dios, lo que sucede es que el hombre al tratar de espiritualizar a la Naturaleza la dota de tal finalidad, que es consecuencia evidente de la otra, superior, e imagen de ella

misma, del encuentro con Dios. Y, además, al dar esta finalidad a la Naturaleza, el hombre camina hacia la realización de su propio fin espiritual. "... El fin del hombre es la humanidad, y la humanidad personalizada, hecha individuo, y cuando toma por fin a la naturaleza es humanizándola. Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en él. Y así tiene que ser..." (15).

Se ha producido una evolución desde el pensamiento unamuniano en la etapa socialista. En esta etapa, Unamuno sólo veía en la Naturaleza un instrumento que debía utilizar el hombre y al que debía de dotar de una organización, pero un instrumento que se encontraba al servicio del hombre. Así, "... la naturaleza es antihistórica, y la naturaleza es la que se organiza; se organiza el instrumento, no se organiza el hombre..." (16).

En su época socialista opone la Naturaleza al hombre, del tal forma que, para evitar la utilización del hombre por otro hombre, éste debe utilizar a la Naturaleza. El ideal socialista, según él, constituye la utilización instrumental de la Naturaleza, porque ello, en esta época y para Unamuno, constituye lo radicalmente lógico y lo humano. "... ese es el ideal socialista y no otro, unir los hombres en paz para pelear juntos contra la naturaleza y dominarla a nuestro arbitrio. Creer que esto se consiga con el actual régimen económico es una inocentada. El ideal hoy es para los más no arrancar su pan a la naturaleza, sino a otro hombre; ganar lo que otro pierde; no el trabajo, sino la guerra; no el salario, sino el botín..." (17).

Desde este punto de vista, lo solidario, para el Unamuno de esta etapa, sería, en una interpretación fundamentalmente económica, el utilizar los recursos que proporcione la misma Naturaleza, lo cual le alejaría, considerablemente, del tipo de interpretación, espiritualista, al que tiende años más tarde.

En años posteriores, dentro de lo que es su definitiva concepción de la Naturaleza, delimita, Unamuno, a ésta no sólo con una finalidad espiritual, sino como aliada en la formación de la conciencia individual. Existen, según él, dos "naturalezas": una, exterior, lo que normalmente, denomina "naturaleza"; y otra, naturaleza, interior, que es la individual. Pues bien, para Unamuno, existe una continua interrelación entre esas dos "naturalezas" y, de la interrelación, brotan, al mismo tiempo, dos conciencias, la una como consecuencia del reflejo de la otra y viceversa. Del conjunto de influencias surge la conciencia de la Naturaleza y la conciencia

individual -que como vemos aparece en todo el pensamiento unamuniano-. "De la profusión de sensaciones que llegan a mí de los fenómenos del mundo que me rodea y sostiene, se construye a través de una condensación orgánica mi conciencia interior. Se establece un flujo continuo hacia todos lados, aquí y allá, entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea. Esta naturaleza que me rodea es ya mi propia naturaleza interior, en la misma forma que mi espíritu, que deja su huella en el mundo entre la naturaleza, espiritualizando al mundo exterior. De esta suma de valores de cambio brota en mí la conciencia, el punto de encuentro de los mundos exterior e interior. Brota mi yo, mi yo que desea llegar a la conciencia de ser una representación individual de mi naturaleza total" (18).

Por otra parte, en relación con la Naturaleza, nos encontramos con la solidaridad humana. "... Creer es luchar. Pero esta lucha, esta automaquia, ¡cómo cansa! Y para mantener la guerra hace falta en ella, dentro de ella, paz. ¡Paz, sosiego, descanso! Sueño para alimentar la vida. Y unidad, que es paz, para mantener la diversidad, que es vida. Y esa paz, esa unidad, esa concordia consigo mismo, esa tregua de la propia contradicción, ¿dónde hallarlo? ¿Dónde? En la naturaleza, en el campo" (19).

Es decir, la paz consigo mismo, reflejo evidente de esa necesaria espiritualización del hombre, que en el pensamiento unamuniano, sólo es posible lograrla en la Naturaleza, sin que ello implique una huida de la sociedad, porque la sociedad sigue existiendo en el propio interior del individuo. ¿Por qué ir al encuentro de la Naturaleza? Porque por este encuentro y este logro de la paz interior llega, también, el hombre al encuentro con los demás, a sentirse partícipes de los mismos fines y del mismo destino. "... sobre la madre tierra y bajo el padre cielo se encuentra uno, uno y unido, y hasta único. Y se sienten uno todos los que uno es. Se siente uno hijo, hijo del mismo cielo y de la misma tierra, y todos los que uno es se sienten hermanos, y se siente una hermandad y unidad" (20).

Por ello, podemos deducir dos consecuencias, en torno a la Naturaleza e importantes para el total pensamiento unamuniano. En primer lugar, el que en la Naturaleza se logra la unidad del hombre consigo mismo, unidad que no supone, como siempre, en Unamuno, una síntesis aniquiladora, sino unidad dentro de la diversidad y de la necesaria guerra "civil" individual. Y en segundo lugar, que la Naturaleza representa, al mismo tiempo, el instrumento preciso para que el hombre, unido en sí mismo, se una a los demás, compartiendo una misma finalidad, sintiéndose herederos de

un único destino y solidarios por alcanzarlo.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Ciudad y campo", 1902, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 172.
- (2). Miguel de Unamuno, "¡Adentro!", 1900, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 187.
- (3). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 365.
- (4). Miguel de Unamuno, "El individuo, producto social", 1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 700.
- (5). Miguel de Unamuno, "Sobre el rango y el mérito (Divagaciones)", 1906, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 832.
- (6). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 833.
- (7). Miguel de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida", 1913, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, págs. 365, 366.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 425.
- (9). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 455.
- (10). Miguel de Unamuno, "Nicodemo, el fariseo", 1898, Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977, pág. 926.
- (11). Miguel de Unamuno, Conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña, la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de Artesanos de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 97.
- (12). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 97.
- (13). Miguel de Unamuno, "La primera condición para un trabajo verdaderamente libre", julio de 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 623.
- (14). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 624.
- (15). Miguel de Unamuno, "Vida de Don Quijote y Sancho", 1904, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 128.
- (16). Miguel de Unamuno, "La guerra europea y la neutralidad española", 28-1-1917, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 361.
- (17). Miguel de Unamuno, "La lucha por la vida", 10-2-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 488.
- (18). Miguel de Unamuno, "La primera condición para un trabajo verdaderamente libre", julio de 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 622.
- (19). Miguel de Unamuno, "Ascensión y Asunción", 1932, en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967, pág. 50.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 50.

CAPITULO 7. LA PROPIEDAD Y LA TIERRA.

Constituye éste uno de los temas esenciales de Unamuno, esencialidad que se manifiesta influida, sobre todo, por su etapa socialista. No podemos deducir por ello que sólo le interese el tema de la propiedad en esta restringida fase de su pensamiento, sino que le interesará en todo momento, pero con una diferencia clara entre el "antes" y el "después".

7.1. La propiedad en el sistema económico capitalista y la situación española, en la visión de Unamuno.

La importancia dada por don Miguel a la propiedad deriva de la posición que mantiene en contra del sistema económico capitalista. Para Unamuno, la columna vertebral del sistema la constituye, precisamente, la acaparación total del suelo y la propiedad privada de la tierra, de forma que para destruir tal sistema bastaría con terminar con su fundamento. Pero es que, además, su rechazo viene producido, también, porque considera que esa acaparación de la tierra por unos pocos carece de utilidad; de ella, no deriva, ni mucho menos, un progreso ni un mayor avance, a la par que simboliza, en la misma, la esclavitud del hombre. "¡Utopías! Pero téngase en cuenta que siendo utopía toda representación del porvenir, la más absurda de todas, la en absoluta discordancia con la ley del progreso, es la del burgués, que de la regularidad con que encuentra a diario la sopa en la mesa, infiere que se ha de eternizar el estado de cosas presente, con leves variaciones a lo sumo, que las leyes económicas inflexibles que sin saberlo dedujeron los economistas, del estado de total ocupación del suelo, seguirán siendo las mismas, ignorando que si las cosas cambian según ley, las leyes mismas cambian. Para estas inteligencias es inconcebible que llegue un estado de cosas en que el capitalismo no pueda ser acaparado porque no daría interés alguno, y no por coacción humana, por la fuerza de las cosas; no les cabe en la cabeza que el Estado gendarme, que es como le quieren, es protector del latrocinio más o menos consciente, mientras protege la acaparación del suelo y todas sus consecuencias, entre ellas la apropiación por una casta de los medios e instrumentos de producción, y que lo que hoy hace es lo mismo que hacía al proteger el sacratísimo derecho de los dueños

de esclavos" (1).

La acaparación de la tierra, para don Miguel, carecerá de interés en un futuro. Serán los mismos capitalistas los que se den cuenta de que los nuevos tiempos no traen consigo la mayor rentabilidad del sistema económico que ellos han instaurado.

Unamuno pensará que, en este sistema económico, la tierra se encuentra encadenada, lo mismo que el hombre. Ambos, de distinta forma, han pasado a ser propiedad de otro hombre. Pero es que, con ello, según Unamuno, no se está atendiendo a un criterio de mejor utilización del suelo, ni tampoco a criterios de redistribución del mismo. El problema central que Unamuno encuentra en este tema es el de no tener en cuenta, la propiedad de la tierra, las necesidades del hombre, ni tampoco las de la tierra. El dedicar la tierra a una utilización que no es la apropiada, lleva, consiguientemente, según Unamuno, a que el hombre se halle "instrumentalizado": "... La tierra en unas partes lleva exceso y en otras defecto de población, y mientras aquí sobran brazos, faltan en otro punto. Si la población pudiera distribuirse y redistribuirse conforme a las necesidades, si tuviera la movilidad de un líquido que busca su nivel, se habrían corregido muchos vicios" (2).

Así, pues, Unamuno coloca en la tierra y en la apropiación de ella el nudo gordiano del sistema capitalista. Por lo tanto, con la desaparición de esa apropiación se produciría la desaparición del sistema. La mayor injusticia creada por el sistema capitalista consiste, para don Miguel, en la apropiación de la tierra, lo que nos da una medida acerca de la importancia que concede a este tema.

Por otra parte, considera, además, que el punto de partida del socialismo radica, precisamente, en la crítica y en el rechazo abierto de la propiedad de la tierra.

De esta forma, nos encontramos con dos presupuestos reveladores. De un lado la raíz y fundamento del capitalismo es la apropiación del suelo; y de otro lado, en la crítica a ella radica el punto crucial, la iniciación y raíz del socialismo. "Seguid el proceso de la vieja escuela liberal económica, llegad al problema de la apropiación del suelo, ved en esto el nudo, lo absurdo, la gran iniquidad histórica (lo vio Mill), pronunciad su supresión y estáis en el socialismo. Todas, absolutamente todas las leyes económicas predicadas por la escuela liberal, todas son aceptables; aplicadas a una sociedad en que desaparezcan las iniquidades históricas, producen efectos contrarios. En estas iniquidades se detenían los apóstoles

del "dejad pasar" aceptándolas como hechos. El paso que les faltó dar fue el de someterlas a crítica, que es el que dio Marx" (3).

Así, pues, la contemplación y el rechazo de la apropiación del suelo constituye un índice, en Unamuno, de la transformación de la sociedad. Por la crítica se buscará el logro de una transformación social y económica, y, por esa transformación, la posibilidad de un progreso y de la dominación de la tierra por el hombre y no de éste por aquélla. "El progreso consiste en dominar el hombre a la tierra, en hacerse dueño de ella, verdadero dueño, no esclavo. El progreso económico en que se reparta la humanidad por la superficie del planeta, que se mueva con expedición, que se pueda trasladar fácilmente de un lugar a otro, que busque su nivel, que abandone la tierra ingrata por la fértil" (4).

Pero, además, la propiedad de la tierra en manos del capitalismo, según Unamuno, lleva consigo la acaparación de los medios de producción. La tierra constituye el punto central del capitalismo, tal y como lo entendía el socialismo, al que Unamuno se encontraba próximo en estos años.

Considera que con la acaparación de la tierra se logra la más absoluta dominación del hombre, la más absoluta "instrumentalización" humana. Y una vez lograda ésta, la posibilidad de apoderarse de los demás medios de producción. El régimen económico del capitalismo, tal y como lo ha señalado anteriormente, se basa en esa apropiación. Sin ella, el capitalismo perdería su fundamento y la raíz de su existencia. "Uno de los más nobles y sinceros campeones de lo que se llama individualismo, Stuart Mill, confesaba en sus últimos tiempos, como lo había hecho Ricardo, que la apropiación de la tierra era la iniquidad radical. Lo que no llegaron a ver es que en esta iniquidad radical y de origen se basa el régimen económico actual, pues esa iniquidad ha permitido la de la acaparación de todos los demás medios de producción y ha traído consigo la renta, el interés y la expoliación del pobre" (5).

La apropiación de la tierra implica, unamunianamente, la dominación del hombre, lo que Unamuno no podía admitir de ninguna forma.

Pero, además, dejando aparte estas consideraciones y examinándolo desde un punto de vista exclusivamente económico, nos encontramos con que la producción queda a cargo de unos hombres, mientras que otros viven del trabajo ajeno -como vimos en su momento-, y otros más viven de las rentas y de las acciones bancarias, dejando las tierras sin cultivar y produciendo más "desheredados". Este es el panorama que observa Unamuno. "Se creen

los señores accionistas productores porque la constitución económico-social y las leyes les confieren poder de mandar trabajo ajeno, que éste no podría ejercerse sin su dinero. Acapara un buen señor un pedazo de tierra y no quiere emplearla en nada: viene otro, se la compra y se la entrega a un labriego para que, mediante renta, la labre, y hete aquí a este segundo señor tan orondo y satisfecho convertido en productor" (6).

La producción queda así convertida en la forma de pervivir y mantener el "status" social de unos cuantos, en tanto que los otros se convierten, a su vez, en parte del mecanismo social establecido. La apropiación de la tierra es el eje del sistema. Suprimiendo aquélla, caería éste por su propia base. "La economía individualista clásica formuló las leyes de la economía europea, donde no hay tierra libre; los economistas americanos demostraron cómo muchos de aquellos supuestos axiomas se modificaron desde que se suprimía el postulado tácito de la ocupación total del suelo" (7).

Podemos decir que la concepción unamuniana en torno a esta temática está, sin duda, influida no sólo por el socialismo, sino, también, por su vivencia personal de España, por la observación cotidiana de la pobreza de Castilla. Esta dualidad influirá en su consideración de la "tierra", pero no debe dejarnos engañar esa fase socialista, ya que Unamuno, una vez superada la misma, seguirá concediendo un papel importante a este tema.

Incide en ello, también, el que conciba la nueva situación económica, que, según él, se avecina, como desfavorable al acaparamiento de los medios de producción, ya que éste apenas si produce interés o rentabilidad. "La apropiación del suelo por algunos individuos es lo que ha permitido el acaparamiento de los medios de producción y con él el estado económico actual. Mas hoy se demuestra que el proceso económico tiende de por sí, por la fuerza misma de las cosas (hay que hartarse de repetir esto), a suprimir el mero interés, a hacer colectiva y social la propiedad de los medios de producción..." (8).

En esa radical importancia concedida a este tema, era lógico que concibiese el progreso material de la sociedad, el avance industrial, en una desaparición de la propiedad privada de la tierra. Por la propiedad de la tierra, empiezan todas las demás. Desaparecida ésta, desaparecerán todas las demás. "La primera condición para un verdadero progreso industrial, para aliviar el trabajo humano, es la libertad de la máquina, libertad de su acaparamiento por un individuo, la socialización de los medios de

producción. Y la principal batalla está en expropiar el suelo, el suelo que no lo ha hecho hombre alguno" (9).

La necesidad de terminar con la apropiación de la tierra es examinada, por Unamuno, desde dos puntos de vista, lógicamente entrelazados.

Uno de ellos es el punto de vista material, por llamarlo así, en el cual el análisis se dirige hacia el rechazo del sistema económico surgido de la apropiación. Este rechazo subsistirá por encima de la superación unamuniana del materialismo histórico.

Otro punto de vista es el de la defensa de la individualidad, que ya examinaremos.

Siguiendo en el punto anterior, hemos analizado cómo Unamuno propone la destrucción de la apropiación de la tierra, para, con ella, hacer desaparecer el sistema que la ampara y protege. Pero, ¿cuál es la forma de destruir la propiedad privada de los medios de producción? El mismo Unamuno nos lo dirá: "Sería ahora largo de contar, pero no renunciamos a intentar algún día la demostración de que el sostenimiento por el Estado de la propiedad privada de los medios de producción y la facultad de fijar y alterar a su arbitrio el valor del dinero, son cosas que van de par y que parten de un mismo principio. Y que una vez destruida esta última facultad, liberando el dinero de esa tiranía y reconocido que es una mercancía sujeta como todas a las leyes de la oferta y la demanda, es el mismo dinero el que va corroyendo poco a poco los soportes de la propiedad privada" (10).

Es decir, para Unamuno, el sometimiento del dinero a la ley de la oferta y la demanda, llevaría consigo la destrucción de la propiedad privada, y no sólo la de la tierra, sino también la de los medios de producción, lo cual nos lleva a la siguiente deducción: la anterior premisa conduciría, en el pensamiento unamuniano, a la sustitución del Derecho Romano por el Derecho Mercantil. El Derecho Romano, para Unamuno, conduce, en su evolución, al Derecho Civil, y éste, a su vez, al Derecho Mercantil. Pues bien, la evolución de las leyes y del derecho que la ampara, conducirá a la desaparición y a la destrucción de la propiedad en su forma tradicional. "El dinero es el que mata a la propiedad privada de los medios de producción; son las leyes de la circulación que, merced al dinero y a sus desarrollos varios, y, sobre todo, merced a la circulación fiduciaria, son esas leyes las que más activa y hondamente modifican y alteran las leyes de la fijación, las leyes que establecen la propiedad privada..." (11).

Pero, es que no solamente el dinero induce a una desaparición de la

propiedad, sino, también, el proceso económico y la necesidad de él. El propietario de los medios de producción no introduce mejoras en los instrumentos, porque no le es rentable el hacerlo, pero, por otra parte, sin tales mejoras, la utilidad y la rentabilidad descienden. De esta forma, Unamuno llega, por otro camino, a las mismas consecuencias; a la necesidad de que desaparezca la propiedad. Así: "Porque las crisis industriales, más que a sobre-producción ni sobre-consumo, débense a falta de verdadera organización económica mal suplida por la sistemática concurrencia; y se deben, sobre todo, a sobre-ahorro, a exceso, según el punto de vista del capitalismo burgués, de capital acumulado. La oferta se ajusta en general a la demanda, produciendo las fábricas a pedido de los comerciantes. Es, por lo común, una fábula lo de que haya almacenes abarrotados de productos. Lo que hay es fábricas que despiden operarios y máquinas paradas, o que sólo funcionan parcialmente. No es tanto que sobre harina en los almacenes, cuanto que los molinos no muelen más que una parte de lo que pueden moler: más bien que sobrar grano en los graneros sucede que se convierten en pastos, tierras de pan llevar. Sucede que si a todas las fábricas y todas las tierras se les hiciera producir el máximo de lo que normalmente alcanzan, los productos se abaratarían, poniéndose al alcance de los consumidores, y podrían consumir más y mejor cuantos, trabajando, sacan con qué comprar; pero a la vez el valor de la máquina o de la tierra, como medios de producción, disminuirá con la concurrencia para sus poseedores, es decir, que el valor en cambio de los medios productivos bajaría, y el mero capitalista y el mero propietario de tierras se encontrarían, una vez llegado el minimum del salario, con que no les rendían tanto beneficio y renta, respectivamente. Para el que trabaja con instrumento propio al que no tiene que rendir más que lo conducente a restablecerlo de su natural desgaste, para este tal no hay límite en el engrandecimiento de dicho instrumento, que cuanto mayor y más perfecto, más le intensifica y alivia el propio trabajo; pero para el que vive de alquilar en una u otra forma instrumentos de trabajo, medios de producción o de alquilar brazos para que con ellos le trabajen, que al caso hace igual, puede un aumento o mejora en los instrumentos significarle una disminución tal en su valor de cambio o de alquiler, que le amengüe beneficios" (12).

Otro de los factores que tienden a proclamar la desaparición de la apropiación de la tierra, es que, según Unamuno, esta apropiación impide la libertad de contratación; impide que el contrato de trabajo quede sujeto,

en condiciones paritarias, para ambas partes, a la ley de la oferta y la demanda. "Mientras la tierra no sea de propiedad comunal, mientras haya quienes a donde quiera que vayan tengan que pisar tierra ajena y no encuentren propia sino aquella que les tenga que dar de sepultura luego que hayan muerto, mientras tanto, no se puede hablar de libertad de contratación" (13).

Por otra parte, la configuración del Estado y de la autoridad en él establecida, según Unamuno, dependen, en gran medida, de la configuración que se le dé a la propiedad. Es decir, no sólo el sistema económico, sino también el Estado aparecen condicionados y delimitados por la forma de propiedad, comunal o privada que vengan a proteger. Así: "La autoridad no puede fundarse sólidamente sino sobre la propiedad. A los que recuerdan mi anterior ensayo, el de "La personalidad frente a la realidad", publicado en este mismo diario, y la distinción que establecía allí entre lo personal y lo real, les diré que, en efecto, la autoridad real, que es a la que se refería Cánovas, la autoridad oficial -y esta autoridad no desaparece, sino más bien se corrobora, en el estado socialista, según Marx, donde las cosas, los intereses, aunque sean colectivos, gobiernan-, esa autoridad se basa en la propiedad, sea individual, sea colectiva..." (14).

Una vez examinadas las referencias al sistema económico capitalista, desde el punto de vista de Unamuno, analizaremos, ahora, las referencias a la situación concreta española.

Dada la importancia concedida a este tema, era lógico que esta importancia se acentuase cuando tratara Unamuno lo concerniente a la situación económica de España. Unamuno considera esta situación como un constante problema, agravado, si cabe, por la pobreza del suelo, de la tierra, y por la acaparación de ésta en manos de unos pocos. Este problema será también constante en su pensamiento, aunque lo analice desde diferentes puntos de vista.

La cuestión agraria, en España, era una cuestión radical: "No es que no haya movimiento agrario; es algo más triste, una cuestión enormemente grave, una cuestión agraria que por debajo se encona poco a poco y que si no está más enconada es porque la emigración sirve de válvula; y tal vez muchas de las cosas en que soñáis vosotros, los catalanes, vendrán por donde menos os figuréis: vendrán por ahí, vendrán como consecuencia de un malestar muy hondo que perciben todos los que allí viven..." (15).

Nos encontramos ya con unas referencias unamunianas en torno a la gravedad de la situación agraria española. Pero, ¿por qué esta gravedad?

La gravedad deriva del propio sistema económico, de un sistema de arrendamiento de la tierra, para poder conservar su propiedad y no verse obligado a trabajarla, y sí sólo a recibir el fruto obtenido de la renta. Al mismo tiempo, nos desvela Unamuno cómo los propietarios han aumentado el valor de la renta, con el consiguiente trabajo para el labrador, e, incluso, dando lugar a que los hombres abandonen las tierras. "Es imposible. En un curso de años muy breve, las rentas han triplicado, han cuadruplicado: el valor de la tierra ha subido mucho más todavía, y así veis que cada día son más los campos que se encuentran incultos" (16).

De esta forma, la propiedad de la tierra conduce, en España, a que la misma tierra quede sin cultivar, en manos de los propietarios, en tanto que los hombres, para subsistir, se ven obligados a emigrar. Las conveniencias e intereses de los propietarios, desde el punto de vista de Unamuno, es lo que ha determinado y condicionado el sistema agrario español. Para Unamuno, el hombre ha quedado en manos de la renta, en una dependencia que delimita la situación del campesinado y la de la tierra cultivable. "Un gran propietario que no distingue el trigo de la cebada, y que así como caza liebres con perros, caza los arrendatarios con administradores; un gran propietario de estos limita la población, impide que en el pueblo suyo haya más de tantos vecinos; a veces los va echando y en más de una ocasión los expulsa todos de una vez. Es claro, desde el punto de vista social, ello es un daño muy grande; pero al propietario le conviene más tener un rentero con mil cabezas de ganado que tener diez con ciento cada uno" (17).

Así, pues, la apropiación de la tierra, en España, es tanto más grave cuanto que existe mayor pobreza. Pero, además, según Unamuno, esta acaparración es mayor, y así quien no queda en manos del gran propietario, del latifundista, queda en manos de la escasez de lluvia o de la mala cosecha. Todo ello da lugar a la emigración y a un compendio de males que agravan el sistema económico español.

Pero, el factor más indicativo, unamunianamente, de esta situación es el gran propietario, que apenas si conoce la tierra que es suya. "Y las gentes marchan, marchan que es una desolación; y marchan no como emigraban hasta hace poco en mi país y en todo el litoral cantábrico, el hombre solo, para volver luego a buscar compañera y crearse un hogar; marchan familias enteras, que no vuelven. Y empieza algo más grave: marchan pequeños propietarios que, vendiendo lo que tienen, hacen un pequeño caudal, y se marchan

a establecerse en América, y de donde ellos marchan poco a poco irán entrando los ganados, y después marchan hombres y ganados, convirtiéndose aquellas tierras en cotos de caza; y así se da uno de los casos más tristes: ¡Los hombres huyen delante de las ovejas y de las liebres!" (18).

La tierra se concentra, aún más, en manos de los latifundistas, a la par que van quedando grandes terrenos abandonados, sin cultivar.

Con todo ello, la crisis va aumentando, lo cual conduce a Unamuno a una posición de abierto rechazo hacia la apropiación de la tierra. De esta situación hace responsable tanto al sistema económico como a los hombres que lo impulsan y que están integrados en él. "... La tierra va quedando inculta y la crisis va aumentando de una manera enorme y en tanto tenéis enormes masas de capital acumulado en los Bancos, atestiguando uno de los más hondos vicios que está corroyendo a este país: un vicio degradante, hijo de la cobardía, el vicio de la avaricia..." (19).

¿Cuál sería la solución en torno a este problema? "Y esto acaso no tiene otro camino que el camino de industrializar la agricultura, que buscar salida en ella a capitales, que evitar estas tierras de los latifundios y arrancárselas a los señores que las están empobreciendo y se están degradando y degradando hasta un punto verdaderamente triste" (20).

Es decir, en resumen, para Unamuno, la solución de los males por los que atraviesa España sería la desaparición de la propiedad privada de la tierra, y, con ella, el promover una mejora de la agricultura, gracias a la premisa anterior. El llevar a cabo una reforma agraria, y una mejora introducida en la tierra por la supresión de la propiedad privada y de la concentración de aquélla, constituyen, en Unamuno, dos requisitos fundamentales que aparecerán en momentos cruciales de la Historia de España. Así en el momento en que se está debatiendo y dando origen a la Constitución de la Segunda República Española, Unamuno considera mucho más importante que ésta, la posibilidad de la reforma agraria. "... Yo os digo que para la opinión pública española, hoy, por lo menos, en la tierra donde yo vivo, la reforma agraria es de mucho más interés que la Constitución, de mucho más interés..." (21).

Así, pues, Unamuno pretende penetrar en las aspiraciones que laten por debajo de la historia, en las necesidades vitales del pueblo español, para quien es mucho más importante la tierra que trabajan que una libertad glosada en un papel.

Basándose en el pueblo, Unamuno pensará que la tierra pertenece a

todos, y constituye un atentado contra este mandamiento implícito el que se la deje en manos de unos pocos. "... Más que de cartillas agrícolas necesita el pueblo de nuestros campos de sacudir el yugo de las rentas a señoritos que no distinguen el trigo de la cebada, y más que de ingenieros, de que no se ataque en beneficio de individuos la herencia de la vida comunal" (22).

El desconocimiento de los "acaparadores" hacia la tierra es absoluto, lo cual conduce, claramente, según Unamuno, a que se dediquen las tierras a una utilidad que no es la natural; así como al abandono de los terrenos, esquilmos, y a la emigración de las poblaciones.

Estos males de España vienen agravados por la influencia del Derecho Romano y de su concepción de la propiedad. "... Las Partidas fueron obra de cultura, es verdad, pero obra de desespañolización a la par. Ellos, los romanos, nos trajeron la concepción jurídica que de la propiedad abrigan los pueblos acaparadores de la tierra, los de los hitos y mojones, distinta de la concepción de los pueblos pastores peregrinos, como de la concepción de mercaderes que peregrinan por el mar; acaso ellos borraron de nuestro país algo al modo de la redistribución del jubileo sabático, de que quedan aún rastros en nuestra patria" (23).

El problema de España, entre otros, es el problema de la propiedad. De nada sirve proponer una industrialización y una mejora de la agricultura, si no se ve, claramente, el auténtico problema, el de la apropiación del suelo, que, para Unamuno, conlleva todos los demás como efectos inmediatos. "A diario se oye que hay que colonizar a España, sin meternos en nuevas aventuras coloniales; a diario se clama contra la emigración, se habla de política hidráulica, se piden pantanos, canales, granjas modelos, Bancos agrícolas, y rara vez se llega a la verdadera causa del mal, que estriba en la distribución de la propiedad, y en que en España está por cumplirse la revolución económica, no la financiera; la de la propiedad rural, no la de los impuestos y rentas públicas. Sólo esa revolución podrá oponer una valla al triste hecho de que sea el Estado mismo quien aleje los capitales de la agricultura al ofrecerles tan elevado interés en rentas públicas. El crédito público nos está desacreditando" (24).

La solución sería, nuevamente, la redistribución del suelo. Pero, con el tiempo, el pensamiento unamuniano en torno al problema capital de España va evolucionando. Junto a la pobreza de la tierra y la apropiación de ella, nos encontramos con una masa campesina en creciente revolución,

según nos la describe Unamuno: "... La adusta tierra ni alimenta ni viste -ni entretiene y divierte, que es acaso peor- a ese sobrante de sus hijos. La industria en estas mesetas, en estas cuencas de los grandes ríos centrales no puede medrar. Esta es la verdad verdadera. Y el cultivo del campo... Ah, dejémonos del señorío, los pequeños propietarios casi pegujareros, los colonos, los arrendatarios, huyen de una masa campesina sobre que sopla un viento no de locura, sino de insensatez, y pronto veremos una lucha como la de los Kulaks moscovitas contra las comunidades agrarias. Digan lo que dijeren los señoritos comunistas. Masas que en ciertas regiones -menos en Castilla-, no quieren tierra, sino harto jornal y poco y flojo trabajo. Que esta es la verdad verdadera, la verdad liberadora, la cruz de la verdad" (25).

Y junto a la agitación de las masas campesinas, existe, en antítesis, la unión de los propietarios, grandes y pequeños, de las tierras. El colectivismo, como consecuencia, según Unamuno, no es la solución para los males de la tierra en España: "Terratenientes -grandes y chicos: la inmensa mayoría chicos o achicados-, arrendatarios, colonos, aparceros, todos los que tienen algo propio, alguna propiedad privada que defender, se están uniendo contra lo que, por colectivismo, llegarían a arruinar a la colectividad. Y a ellos se van uniendo -bueno es que se sepa- labriegos, jornaleros sin propiedad alguna, que sienten como su interés, el de la seguridad de su jornal -que es su propiedad-, está más seguro con el régimen que combate esa escolástica. Habiendo de tenerse en cuenta que ese movimiento es independiente de otras doctrinas de carácter político que busquen apoyarse en él..." (26).

El pensamiento unamuniano ha sufrido una evolución. Los latifundistas ya no son los únicos culpables. Es que, además, junto a ellos, existen una serie de circunstancias que hacen difícil la situación agraria en España. Y el colectivismo no es la solución idónea. El mal está, también, en las tierras yermas. "He aquí el sentido de ese poderoso movimiento agrario nacional que está surgiendo en ambas Castillas y aun fuera de ellas. Había un fondo de triste realidad en todo aquello de los latifundios, de los señoríos y de lo que llaman feudalismo los que no saben lo que éste fue, ¡pues no le había de haber! ¡Pero cuanta leyenda sobre ese fondo! Se cargaba a codicia de los señores, mucho que era avaricia natural de la tierra. Si se les dejara a los campesinos colectivistas, pronto el campo nacional quedaría convertido en un vasto páramo yermo" (27).

Unamuno, en la evolución sufrida, culpa al colectivismo, o, más bien,

a los intentos colectivos, de un hipotético futuro en que los males de la tierra se agravarían. En todo caso, lo que cabe destacar, es que, para Unamuno, el colectivismo agrario tampoco da una solución admisible. "El modo de mejorar, de elevarse, de diferenciarse -y luego de integrarse- esas masas humanas, de dejar de ser masas, de que cada uno de sus sujetos -individuos- llegue a personalidad, es muy otro. Y un error muy grande es el de creer que la agricultura se presta hoy en España al colectivismo más que la industria. Si se entregara la tierra, no la de los llamados latifundios -que fueron ya-, a los campesinos, éstos, que no saben -y muchos ni quieren- trabajarla, la desvaratarían, convirtiéndola en un yermo. No se distribuiría mejor la riqueza, sino que se acabaría con ella. Porque cuando se habla de jornales de hambre, se calla que ella, la tierra, no da más; ni las rocas pan. Y lo poco, no por la masa. Y lo demás son mitos y fantasías agrarios -transformistas de sociólogos urbanos-" (28).

Unamuno dedica ahora todos sus ataques al colectivismo, cuando, en su fase socialista, éste representaba, precisamente, la posibilidad de dar una solución a los problemas del agro español. Como vemos, su posición ya no es la misma, pero, en cualquier caso, subsiste la preocupación, profunda por la tierra.

7.2. La propiedad como forma de esclavitud.

Ya hemos visto cómo Unamuno, en los primeros tiempos, coincidentes con su fase socialista, y aún después, considera la propiedad como el núcleo central del sistema de un Estado. En los primeros momentos, es el fundamento, para Unamuno, del sistema capitalista, y, por lo tanto, la propiedad de la tierra conlleva una forma de esclavitud. Frente a las formas antiguas de esclavitud, en ésta el hombre se siente igualmente atado de pies y de manos, ya que la tierra no es suya, ni puede tampoco establecer libremente las condiciones de trabajo. El hombre se halla limitado por la tierra, de tal manera que, frente a la libertad aparente y externa, existe una esclavitud real. Esta es la opinión de Unamuno. Así: "Afirmado el sagrado derecho de propiedad privada, el derecho quirritario a usar y abusar, ese en un tiempo tan cacareado derecho anterior y superior al Estado mismo, que de él brota; acotada la tierra toda prácticamente disponible, ¡caigan las cadenas del esclavo que adonde quiera que vaya se encontrará con que

la tierra es de otro y él de aquél de quien la tierra sea! Atados de pies los sin tierra, ¡libres las manos! ¡Concurrencia libre! La misión del desheredado al poseyente es libre contrato de trabajo, en que para nada tiene que entrometerse el Estado; conténtese éste con garantizar el orden; es decir, con proteger con cañones y fusiles la sagrada propiedad. El remedio a este horror de cosas no es romper revolucionariamente los títulos de propiedad ni destruir el Estado, sino que es, hoy por hoy, hacer que el Estado proteja al trabajador como al capitalista protege, legislar sobre el trabajo, y entre tanto trabajar los puros obreros por conquistar el poder público establecido. No hay que romper el instrumento que los siglos han forjado, sino servirse de él" (29).

Nos encontramos ya con que la propiedad de la tierra no sirve sólo para determinar un tipo de sistema económico, sino que incide, también, en el orden de las libertades del individuo, incluso como una premisa que condiciona el mismo concepto de "libertad".

Para Unamuno, la nueva época ha creado, con ella, una nueva esclavitud, más brutal, ya que el propietario se desentiende del "esclavo", no le alimenta, y, además, la existencia de un número elevado de mano de obra hace que este "esclavo" pueda ser sustituido por otro. Unamuno deduce, de la propiedad de la tierra, la esclavitud del hombre, basándose en la dependencia económica respecto al propietario, y en la dependencia personal. Estas dos dependencias le inducen, claramente, a negar la existencia de libertad.

Llegamos, con ello, a lo que constituye uno de los apartados esenciales en este tema. El problema prioritario en todo el trasunto de la propiedad y que permanecerá por encima de la superación del socialismo, es el de la supeditación de la individualidad a la tierra. La propiedad de la tierra, en manos de unos cuantos, es la que impide la libertad de los más. "... ¿Qué libertad puede fundarse en un estado económico en que el hombre que quiere trabajar se encuentra la tierra acotada por todas partes y a lo sumo le concederán en ella el espacio necesario para enterrar su cuerpo?" (30).

La acotación de la tierra supone, de forma semejante al planteamiento de Rousseau, la terminación de un estado de igualdad entre los hombres, y, por ello, la carencia de libertad real del hombre. El sistema económico del capitalismo, basado en la propiedad privada, y fundamentalmente en la propiedad de la tierra, da lugar al peor encadenamiento social, según

Unamuno.

Por todo ello, basa, en la libertad de la tierra, la libertad del individuo. Desaparecida la propiedad de la tierra, desaparecería, también, la dependencia del individuo hacia el propietario. "Mientras la tierra no sea libre, la libertad será una palabra sin sentido" (31).

Pero es que, además, la libertad desapareció, según Unamuno, en el momento en que germinó la propiedad de la tierra, en el momento en que se hizo la primera acotación de la misma. El propietario de la tierra se encuentra, de esta forma, con un poder absoluto, no sólo sobre la tierra, sino, también, sobre el hombre, sobre el esclavo "real" que goza de una libertad aparente y formal. Y, paradójicamente, considera Unamuno que el inicio de esta moderna esclavitud comenzó cuando desapareció la antigua. "Mientras la tierra fue libre hubo esclavos que, encadenados, labraban en beneficio de un señor; cayeron las cadenas y el hombre se hizo libre, pero entonces el señor recibió en compensación la tierra" (32).

Así, pues, cuando el hombre pasa a depender de su propio trabajo es cuando se convierte en verdadero esclavo. Para Unamuno, la propiedad de la tierra sirvió para dividir aún más a los hombres. Según Don Miguel, el proceso es el siguiente: la esclavitud antigua determinó la libertad de la tierra. La tierra era libre, en tanto que el hombre estaba encadenado. Sin embargo, en el momento en que se dio la libertad al esclavo, se acaparó la tierra, de forma, que, junto a esta acaparación, el hombre, formalmente libre, se convertía, en realidad, en esclavo, ya que la tierra no era suya y su trabajo dependía de la propiedad de otro hombre sobre la tierra. "Mientras había tierra libre, mientras el trabajador podía ir al campo que no era de nadie, hubo esclavitud; pero cuando fue posible acotar toda la tierra disponible, entonces cayeron las cadenas del esclavo; verdad es que, donde quiera que fuese, pisaba tierra que no era suya" (33).

La visión unamuniana no se reduce, simplemente, a conceder importancia al aspecto económico de la apropiación de la tierra. Si rechaza esta "apropiación" es porque, para él, lleva consigo la esclavitud real del hombre, el encadenamiento del hombre a los mismos eslabones que atan a la tierra. "¡Qué ceguera la de no ver que el llegar cuatro hombres a una isla, apropiársela toda y emplear la fuerza para retenerla haciendo que todo nuevo inmigrante tenga que pagarles renta del terruño que rotura, en nada se diferencia de ir a las costas de Guinea a cazar negros para obligarlos a trabajar! Cuando no es posible acaparar la tierra se acapara al hombre,

cuando ya se tiene acotada y cerrada y guardada la tierra toda, se le da libertad" (34).

En consecuencia, unamunianamente, la defensa de la propiedad de la tierra supone, también, la defensa de la esclavitud. Se pretende y se logra, con ello, el encadenamiento del hombre a la tierra, así como con la apropiación de la tierra, se impide una mejor roturación y parcelación del suelo. La reforma agraria, según Unamuno, traería consigo, no sólo la desaparición de esa propiedad, sino, también, la desaparición de una clase desheredada y de la esclavitud del sistema económico. "Los acaparadores de los medios de producción procuran por todos los medios retener al obrero atado al terruño, adscrito a la gleba. Continúa la servidumbre, el hombre es de la tierra, esclavo de ella, a ella sujeto..." (35).

Podemos decir, que Unamuno considera esta "nueva esclavitud" más brutal, si cabe, que la antigua, porque, junto a la preconización de una libertad formal, existe una esclavitud real, en la que, por otra parte, el propietario de las tierras no se ve obligado a preocuparse por los medios de subsistencia del "esclavo". Lo único que le importa es la permanencia de su status. "Esto es lo que quieren, mantener al siervo apegado al terruño, perpetuar la sumisión del hombre a la tierra, en beneficio del propietario de ésta. En tiempos de tierra libre los explotadores mantenían la esclavitud, había penas feroces y brutales contra el esclavo fugitivo. Aún en tiempos de servidumbre las hay. Es preciso remachar las cadenas que atan al hombre al terruño..." (36).

Así, la libertad formal de que goza el hombre se ve, realmente, limitada por la imposibilidad de establecer, paritariamente, las condiciones de trabajo, e, incluso, por la imposibilidad de elegir libremente el trabajo. Si partimos, como Unamuno, de considerar la apropiación de la tierra como el primer paso hacia la apropiación de todos los demás medios de producción, nos daremos cuenta de la carencia de libertad y de la nueva esclavitud. "Cuando el invasor no domina la tierra, domina al hombre; una vez esclavizada aquélla, liberta a éste. Mientras no ha habido otro medio para obligar a un hombre a que trabaje para otro, se le ha esclavizado, castigando duramente la fuga, y una vez que han sobrado brazos baratos o que no tenía el pobre fugitivo a dónde acogerse que no corriera la suerte de que huía, se le ha dado libertad" (37).

Por otra parte, existe otro punto de vista a considerar en este tema, como es el de la defensa de la individualidad. En este tema -habría que

relacionar este aspecto concreto con el tratamiento genérico, como ya vimos, de la esclavitud- la esclavitud aparece, no como avance de la civilización, sino como retroceso para la misma. La esclavitud, a que se refiere Unamuno, supone la pérdida de la individualidad. El hombre, por esta determinada "esclavitud", se convierte en un átomo dentro del engranaje económico. Unamuno no podía defender este tipo de esclavitud por encima de cualquier concepción teórica.

Por una parte, en la esclavitud de los tiempos antiguos existía el trabajo ajeno, el trabajo realizado por los esclavos, que era lo que permitía un progreso racional de la humanidad, un avance civilizador. Pero la esclavitud, del "capitalismo", no supone este avance. Para Unamuno, la esclavitud "moderna" no da lugar a un Platón, sino a accionistas que viven sin otra meta que la de ser tenedores de la deuda pública en las épocas de guerra. Esta es la visión unamuniana de la realidad, y, desde ella, claramente debía colocarse en contra de esta esclavitud, que implicaba, además, para él, la más absoluta degradación de la humanidad, tanto del "propietario" como del "proletario". "... Sí, es verdad, la esclavitud es la base histórica de la civilización. Pero de lo que se trata no es de lo que fue su origen, su base histórica, sino de que hoy la esclavitud real y efectiva en que vive el proletariado es el mayor obstáculo al progreso total de la sociedad, así como la esclavitud antigua fue su provocadora. De lo que se trata es de mostrar el progreso que, teniendo por base la apropiación del suelo por una minoría y la esclavización de otros, los tiene hoy como obstáculos" (38).

Por lo tanto, considera, Unamuno, cómo lo radicalmente necesario debía ser la liberación del hombre por la desaparición de la propiedad, pensando que la evolución y el progreso llevan, cada vez más, a una individualización, y, con ella, a ese progreso, surgido de la liberalización del suelo y del hombre. "La Historia toda es la marcha del hombre en su progresiva liberación de la tierra; amo y no esclavo de ella debe de ser..." (39).

El planteamiento de la propiedad de la tierra habría que ponerlo en relación, también, con el análisis del Derecho Romano que estudia Unamuno, y al que nos remitimos.

Por otra parte, considera que la tierra dota al hombre de capacidad para ser persona o tener personalidad. "El hombre es un hijo de la tierra que aspira al cielo -sea cual fuere éste-, un hijo de la materia que tiende al espíritu, un hijo del interés que va a la idea. Se apoya en la propiedad

para lograr personalidad, y sin aquélla no puede llegar a adquirir ésta" (40).

La propiedad se convierte, también, en medio para dar al hombre una personalidad. La visión que, de ello, tiene Unamuno podría parecer materialista: se limita a llevar a cabo una deducción de las consecuencias y efectos del sistema capitalista, en base a la cual la propiedad daría lugar a que la persona fuese considerada. "La propiedad empieza por ser parte de nuestra persona. El hombre que no poseyera nada, un instrumento o útil cualquiera, aunque sólo fuese un palo, ni se poseería a sí mismo, es decir, no sería hombre. La palanca, el hacha, el azadón, la paleta, son una prolongación de la mano, una parte de la persona" (41).

Ya no se está refiriendo, simplemente, a la propiedad de la tierra, sino a la propiedad de cualquier útil o instrumento que le ayude al hombre en su trabajo, de forma que este hombre pueda ser considerado. La propiedad, cuando no es apropiación, viene a formar una parte total de la individualidad; determina, incluso, la posibilidad, unamunianamente, de formación de ésta. "... Cuando se le quita a alguien algo que era suyo, un objeto o un predio de su propiedad, es como si se le quitara una parte de su cuerpo o aún de su persona, como si se le cortara un dedo, o una oreja, o un pie, o una pierna, según la cuantía del despojo. Y hay sin duda quienes prefieren que se les deje cojos, mancos o tuertos, a que se les arrebatase su propiedad. Se les quita algo que constituía su "integridad", no están ya enteros o íntegros. Y si luego se les devuelve aquello de que se les privó, se les integra de nuevo, se les reintegra. Y aquí por qué el integrarle a uno en su propiedad es "entregarle algo" " (42).

Esta es la realidad que contempla Unamuno, pero que, evidentemente, dado su pensamiento, no podía realizar el ideal que él pretendía alcanzar. Este ideal vendría por la dominación del hombre sobre la propiedad y sobre la tierra, por la emancipación humana de su propio sometimiento a la figura por él creada. "Tal es el concepto real de la personalidad, y del que ni podemos ni debemos prescindir. En él toma la personalidad origen. Y el sentido de continuidad, es decir, el sentido conservador, hace que ese concepto realístico de la personalidad humana persista. Pero si en él toma la personalidad origen es para elevarse sobre él. El triunfo supremo del hombre sería sobreponerse a la tierra y a la propiedad, dominarla. Y de hecho el concepto y el sentimiento mismos de la propiedad van idealizándose o humanizándose. La propiedad quiritaria va cambiando. El derecho mercantil

va invadiendo al civil. Cada vez se borran más las diferencias jurídicas entre la propiedad mueble y la inmueble y hoy en ciertos países se compra y se vende un predio con la misma facilidad que una vaca" (43).

El ideal es la dominación del hombre sobre la tierra, y, a él, según Unamuno, va llegándose a través de la total transformación de las cuestiones económicas y sociales y de las argumentaciones jurídicas.

El deber, incluso, del hombre, radica en emanciparse del dominio a que se ve sometido, en emanciparse de la tierra para cobrar verdadera individualidad; individualidad que no puede depender de la existencia de una propiedad, tal como el propio Unamuno nos decía, anteriormente: "...La propiedad es la parte real de la personalidad. La persona no vive ni cumple su fin sin la realidad, y la realidad para la persona es su propiedad. Las cosas son propiedad del hombre, sólo que el hombre, el propietario, puede llegar a ser siervo de su propiedad. Y lo triste es que el que debía ser dueño de sus cosas acabe por ser siervo de ellas, esclavo de la tierra. Las cosas se cifran y se compendian en la tierra, y las personas en la Humanidad. Y la tierra debe ser para la Humanidad y no ésta para aquélla" (44).

En conclusión, cabe decir que la interpretación de Unamuno, en torno a la propiedad, es una interpretación que no ha llegado a entender el estricto significado de la propiedad, su verdadero sentido jurídico, de *praelatio iuris*, de exclusión de otro basándose en un título de preferencia. La propiedad tiene su origen, como en el comienzo del pensamiento moderno vio Juan de Lugo, en la producción, en tanto que Unamuno la examina, desde el punto de vista económico de la riqueza, en cuanto origen de injusticias.

Concediendo, a la Teoría rusoniana acerca del origen de la propiedad y del poder derivado de la misma, tal como anteriormente habían hecho los pensadores marxistas y posteriormente el propio José Antonio Primo de Rivera, más autoridad de la que corresponde a un exacto conocimiento de los procesos históricos, Unamuno rompe en este asunto, durante su etapa socialista, la coherencia de un pensamiento que se desarrollaría con total eficacia aclaratoria cuando estudia los temas de la paz, de la guerra y de la esclavitud.

La división entre propietarios y no propietarios habría de proceder, en un pensamiento coherente, no del privilegio o del despotismo de unos, sino de la pereza, de la responsabilidad y del aborregamiento de los otros.

Pues éstos se habrían sometido irresponsable y cobardemente a esa ley esencial de la naturaleza humana que, según Unamuno, es la pereza, y cuya superación es imprescindible para que surjan la personalización y la conciencia del ser humano.

NOTAS

- (1). Miguel de Unamuno, "Utopías", 1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 483.
- (2). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y Socialismo", 1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 501.
- (3). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 502.
- (4). Miguel de Unamuno, "La patria", 10-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 504.
- (5). Miguel de Unamuno, "La difusión del socialismo", 24-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 509.
- (6). Miguel de Unamuno, "La utilidad y el valor", 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 569.
- (7). Miguel de Unamuno, "El verdadero individualismo", 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 586.
- (8). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 586.
- (9). Miguel de Unamuno, "La máquina esclava", 11-4-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 590.
- (10). Miguel de Unamuno, "La propiedad y el dinero", 13-3-1897, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 723.
- (11). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 723.
- (12). Miguel de Unamuno, "El negocio de la guerra", 1898, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 752, 753.
- (13). Miguel de Unamuno, "Los antipoliticistas", 1910, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, págs. 491, 492.
- (14). Miguel de Unamuno, "La humanidad y los vivos", 1914, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1159.
- (15). Miguel de Unamuno, "Solidaridad española", 15-10-1906, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 219.
- (16). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, págs. 219, 220.
- (17). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 220.
- (18). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 220.
- (19). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 220.
- (20). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 220.
- (21). Miguel de Unamuno, Discurso en las Cortes de la República, el día 25 de septiembre de 1931, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 393.
- (22). Miguel de Unamuno, "De regeneración: en lo justo", 1898, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 699.
- (23). Miguel de Unamuno, "España y los españoles", 8-8-1902, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 721.
- (24). Miguel de Unamuno, "La dehesa española", 1899, O.C. Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969, pág. 407.
- (25). Miguel de Unamuno, "Clérigos y tercios", 1932, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 705.
- (26). Miguel de Unamuno, "Las comunidades redivivas", 15-9-1933, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 761.
- (27). Miguel de Unamuno, op. cit., pág. 761.
- (28). Miguel de Unamuno, "Hombres macizos y masas humanas", 1934, en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965, pág. 782.

- (29). Miguel de Unamuno, Discurso en el Ateneo de Valencia, con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar el día 24 de abril de 1902, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 72.
- (30). Miguel de Unamuno, Conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña, la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de Artesanos de dicha ciudad, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 102.
- (31). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 102.
- (32). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 9, pág. 102.
- (33). Miguel de Unamuno, Conferencia en el Círculo Literario de Almería, el 30 de agosto de 1903, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 124.
- (34). Miguel de Unamuno, "Utopías", 1894, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 483.
- (35). Miguel de Unamuno, "Proteccionismo y Socialismo", 1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 502.
- (36). Miguel de Unamuno, "La patria", 10-3-1895, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 503.
- (37). Miguel de Unamuno, "La esclavitud", 14-3-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 587.
- (38). Miguel de Unamuno, "Principio y fin", 1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 661.
- (39). Miguel de Unamuno, "Emigración", 28-11-1896, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, pág. 671.
- (40). Miguel de Unamuno, "La humanidad y los vivos", 1914, O.C. Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968, pág. 1160.
- (41). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 1160.
- (42). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 1160.
- (43). Miguel de Unamuno, op. cit., O.C. Tomo 3, pág. 1160.
- (44). Miguel de Unamuno, "La personalidad frente a la realidad", 1915, O.C. Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971, págs. 1267, 1268.

CONCLUSIONES

1.- El Estado, para Unamuno, responde a un fin -el del "bien común"- y a una dualidad de funciones -la de la "cultura" y la de ser la "conciencia internacional de la nación"-. En base a ello, el Estado adquiere validez moral y no simplemente jurídica, deshaciendo la identificación del concepto de Estado con un mero poder de orden fáctico y de carácter coactivo.

El Estado implica, también, el término opuesto al Individuo, en aplicación de la antítesis del método dialéctico; llegando, en algunas ocasiones, a representar la máxima garantía del individuo respecto de los poderes intermedios, y superando, con ello, el planteamiento típicamente spenceriano.

En el concepto de Estado, Unamuno se manifestará como "liberal" frente al totalitarismo y como "intervencionista" frente al exaltado individualismo.

* * * * *

2.- La relación "Individuo-Sociedad" pierde, en él, las características de una relación "ad alterum", puesto que la sociedad y el individuo caminan a ser un mismo sujeto, sin llegar nunca a la síntesis final, ni a una plena identificación, sino a la simple convivencia de las manifestaciones de los diversos "yos". El individuo es producto de la sociedad, de la misma forma que ésta es producto de cada uno de los individuos y del conjunto de ellos, dotando a éstos con la "civilidad" o la "conciencia social".

* * * * *

3.- La Nación es vista por Unamuno, desde una concepción crítica. El sustrato sobre el que debe asentarse la Nación es, claramente, el pueblo, pero, sin embargo, estos dos términos se encuentran en abierto enfrentamiento, en una dialéctica que Unamuno no busca superar. Pero, aun dentro de ella, camina, en una lenta evolución, desde la "innecesariedad" de las Naciones a la obligatoriedad de las mismas. Este proceso es fruto de la subjetivización del concepto de Nación por el Pueblo y de la relación "Historia-intrahistoria" que también late en este planteamiento.

La Nación aparece condicionada por la propia existencia humana y por su íntimo convencimiento de que la finalidad del hombre debe conformar a la finalidad de la Nación.

El concepto de Nación se concreta alejándose de un plano puramente abstracto y emanando de la observación de la realidad cotidiana de España. De esta forma, Unamuno nos habla de la idea del "pacto", en principio, como instrumento por el que superar a la Nación, y después, como la máxima expresión nacional. Así, el pacto sería la forma que aplicar sobre la materia, sobre el fondo "intrahistórico".

La espiritualización producida en Unamuno se vierte también a este tema, diferenciando dos "patrias": una terrenal y otra espiritual, en que aquélla es el camino para ésta. De esta forma, Unamuno vuelve a establecer un "deber ser" condicionante para la Nación.

* * * * *

4.- La crisis del patriotismo implica, en Unamuno, el surgimiento de dos fenómenos: el cosmopolitismo, que representa al elemento intelectual, y el regionalismo, que representa al elemento sensitivo. La imperfección del patriotismo "nacional" viene por la imposibilidad de coordinar ambos elementos, y, de ahí, su escisión polarizada.

El regionalismo simboliza el concreto sentir intrahistórico, pero, al mismo tiempo, la dependencia de unos factores económicos, entre los que se encuentra la propiedad. Por eso, Unamuno no asigna un carácter de valor absoluto al regionalismo, que, por otra parte, somete, en su pensamiento, al hombre a la tierra. El cosmopolitismo, a su vez, supone, en un primer momento la superación de las fronteras nacionales en favor de una solidaridad universal. Pero la imperfección del regionalismo y del cosmopolitismo, le hacen crear un patriotismo "nacional" con un contenido crítico, en el que la Patria se constituye en el resultado histórico de siglos de convivencia, que dan lugar a un determinado espíritu, revelación de la esencia del pueblo.

El "patriotismo" supondrá, en Unamuno, el intento de armonizar al individuo con la Nación, impidiendo, al mismo tiempo, la prevalencia de uno de los dos términos sobre el otro.

* * * * *

5.- Unamuno se enmarca dentro del socialismo en la etapa que transcurre de 1894 a 1897, separándose, por tanto, prontamente, del Partido Socialista. En la época de su "socialismo", Unamuno no admite enteramente los dogmas del Partido, ya que, desde el primer momento, se manifiestan en él las claves que le conducen a la separación. Así, por ejemplo, la "lucha de clases" y la "interpretación materialista de la Historia" serán superadas en virtud de su "espiritualismo" y en función de considerar al individuo como el fundamento y el sujeto de la Historia.

Por otra parte, una de las razones, entre otras, que le conducen al socialismo es la de creer hallar en él una raíz de hermandad y fraternidad universales. Responde, por tanto, este socialismo al carácter "internacionalista" que nos encontrábamos, también, en el concepto de "cosmopolitismo". Pero, como con todo lo que se enmarque en el socialismo, Unamuno se verá desengañado por la realidad.

En cuanto al concepto de trabajo, se destacan en su pensamiento varias ideas en un primer momento: la necesidad de la contribución individual a un trabajo colectivo; la conciencia de pertenecer a un organismo social, en el marco del cual sí es justa la división del trabajo; y el convencimiento acerca de la utilidad intrínseca del trabajo realizado. Estas ideas constituyen el núcleo del concepto de "trabajo" en Unamuno. Por otra parte, debe destacarse el rechazo unamuniano de la ley de la oferta y la demanda aplicada al propio trabajo, ya que considera que en función de la misma se tiende a evaluar a la propia condición humana. Pasada su etapa socialista, el problema del "trabajo" se configura como un problema de "vocación" y de "elección", en el que el aspecto material, reivindicativo, ocupa un puesto secundario.

Unamuno trata, también, la problemática de los sistemas económicos, contraponiendo, en la fase socialista, frente a un "proteccionismo social", un "proteccionismo económico". El "proteccionismo social" sería el que lleva a cabo el socialismo, y el "proteccionismo económico" sería el sistema económico del capitalismo. En medio de los dos, se situaría el "librecambismo" que, en Unamuno, adquiere una radical importancia, ya que en la superación del socialismo, considerará al "librecambismo" y, en concreto, a la Escuela Liberal de Manchester como los auténticos creadores del Socialismo, ya que Marx, para él, se limitó a continuar con la línea marcada por éstos.

Unamuno trata el tema de las asociaciones obreras, que queda sujeto

a esa particular evolución de su pensamiento, y, junto a él, el "derecho de huelga", que pasa de ser un derecho irrenunciable e intransferible a convertirse en un derecho que sólo puede ser realizado bajo ciertas condiciones, en consideración a la marcha total del progreso de la Nación. Unamuno, claramente, se encontraba alejado del escenario de las luchas obreras, tanto físicamente como mentalmente.

Por último, no podemos decir que Unamuno no fuera "socialista", sino que, al contrario, su socialismo es claro y patente. Pero en su misma posición "socialista", y, desde su inicio, se encuentran las bases que condicionarán la superación de dicho movimiento y la evolución posterior.

* * * * *

6.- Unamuno plantea antitéticamente los conceptos de "razón" y de "vida", y, en consecuencia, los de racionalismo y vitalismo. Esta antítesis se encuentra predeterminada por el problema "esencial", por el anhelo de eternidad, que la razón le niega y que la vida le afirma. Unamuno niega incluso la posibilidad de la razón como modo de conocimiento; este conocimiento sólo es posible a través de la vida. Junto a esta característica, cabría decir, que el vitalismo unamuniano se desenvuelve hacia los términos de un "espiritualismo", en el que los esquemas racionales no tienen cabida.

La oposición dialéctica entre la "razón" y la "vida" le conducen, también, a la oposición entre la "razón" y la "fe" que, por exceder de nuestro campo, observamos someramente.

La dialéctica "racionalismo-vitalismo" nos da la clave de la posición filosófica-jurídica unamuniana, ya que, en ella primará la voluntad de ser por encima del entender cómo es; la vida por encima de la razón, y en que todo aparecerá subordinado a lo que él denomina "vida sustancial".

* * * * *

7.- El tema del Individuo y de la Persona implica, nuevamente, el desarrollo del único problema esencial. El individuo es la base que sustenta a la personalidad y lo que lleva de uno a otra es la conciencia. El individuo implica una continuidad en el tiempo, pero continuidad material; en tanto que, la persona implica una continuidad espiritual o, por lo menos, el

anhelo de lograrla. Las nociones "individuo" y "persona" implican además la diversidad de dos mundos -que hallaremos en todas sus expresiones-: el mundo aparential y el mundo sustancial.

* * * * *

8.- A través de la voluntad, y no del intelecto, crea Unamuno su teoría de las "conciencias", o, si se quiere, la "concientización" de todo lo existente, y aún de aquello de lo que no podemos demostrar su existencia. El espiritualismo unamuniano sólo se satisface con la continuidad de la conciencia, surgida del dolor. El problema es la finitud de la conciencia y, para resolverlo, crea a Dios. Sin embargo, la Conciencia Divina no resuelve este problema, pero comienza a tener un papel principal en el mismo, caminando, desde ser una "proyección al infinito de la conciencia humana", a ser la finalidad última de esta misma conciencia. La personalización de Dios trasciende los propios límites asignados por Unamuno.

La conciencia responde al dolor y a la existencia "agónica", al tiempo que plantea, nuevamente, el enfrentamiento entre los dos mundos y la antítesis entre el ser y el no-ser.

* * * * *

9.- El espiritualismo conduce a una instrumentalización de la vida humana, "aparential", al servicio de otra vida, "sustancial"; instrumentalización que tiene su razón de ser en el "anhelo de eternidad". La dualidad "aparential-sustancial" se traduce, también, en los términos de "interioridad-exterioridad". De nuestro interior pasamos al de nuestros semejantes, y desde esa relación, espiritualizada, a Dios. La particularización que de todos los temas realiza Unamuno viene en gran parte motivada por este espiritualismo.

* * * * *

10.- El método dialéctico se aplica también a la Historia, que encuentra en la "intrahistoria" su antítesis. La Historia será una de las manifestaciones del mundo "aparential" y vendrá enmarcada por los sucesos externos; la "intrahistoria", por el contrario, constituye el fondo permanente, y

su contenido será el de los hechos cotidianos de la vida del pueblo. Esta dialéctica responde al planteamiento dualista entre la Nación y el Pueblo, en el que cada uno de los términos da lugar a su propia "memoria". A su vez, éstas dan lugar a dos formas de "eternizarse": la pasajera y la permanente. De esta manera, podemos decir que la "intrahistoria" además de ser, para Unamuno, la auténtica revelación del acontecer humano, supone, además, otro de los índices de su espiritualismo.

Estos conceptos, así como la "tradición eterna", nos recuerdan vagamente a los conceptos básicos de la Escuela Histórica del Derecho, tales como la expresión del "espíritu colectivo del pueblo".

* * * * *

11.- La actitud filosófica de Unamuno recibe, a lo largo de su existencia, varias influencias. Destacamos entre ellas, la hegeliana, que hemos puesto de relieve a lo largo de todo este trabajo. Unamuno aplica el método dialéctico a todos y cada uno de los temas que estudia. Y, en suma, su actitud filosófica se ve delimitada por la antítesis "razón-vida" y por su "espiritualismo".

* * * * *

12.- Unamuno plantea antitéticamente la existencia de lo "justo por naturaleza" y lo "justo por ley". De esta primera dialéctica, se deriva la de la "justicia divina" y la "justicia humana". El concepto unamuniano de Justicia, como sucedía con Suárez, alcanza su perfección en Dios, sobre todo en cuanto se refiere a la identificación entre la Justicia y el Perdón. De esta forma, la Justicia "divina" se encontrará a un nivel prevalente sobre la "humana". Además, la justicia "humana" juzga la "bondad" o la "maldad" del acto realizado, pero esta "bondad" y esta "maldad" se encuentran, también, en la misma intención del que juzga, mostrándonos, con ello, Unamuno, otra de las imperfecciones de la justicia "humana". En consecuencia, el planteamiento de la Justicia responde, también, a la dualidad de los dos mundos y a la imposibilidad humana de alcanzar la perfección.

Unamuno nos habla también de la "justicia quijotesca", como un símbolo del pueblo español y de su culpa colectiva. La "justicia quijotesca" es una clase de "justicia humana" en la que el hombre se cree brazo ejecutor

de la justicia divina. Si bien, es imperfecta, por ella el hombre puede lograr la transformación de sus actos.

El tema de la Justicia es tratado por Unamuno desde su posición peculiar, que, sin embargo, no le inhabilita, sino que le da una validez, ya que se basa en el planteamiento del problema prioritario que se halla en torno al Derecho: el problema de lo justo natural y de lo justo legal.

* * * * *

13.- El tema de la Ley es analizado por Unamuno desde el mismo punto de vista que el de la Justicia, con la peculiaridad de que en él se afirma, aun más, la radicalidad unamuniana. Diferencia entre dos tipos de leyes: las escritas y las no escritas, dando lugar éstas, a su vez, a las leyes naturales y a la ley divina.

La ley divina es la que expresa el mandato de Dios y su existencia, pero no los manifiesta racionalmente, sino por medio de la fe, de la creencia, ya que Unamuno sigue inmerso en el enfrentamiento entre la "razón" y la "vida". La ley divina, que interioriza su mandato en el hombre, da lugar a la ley natural. La ley natural es el instrumento elegido por Dios para el cumplimiento de su Voluntad, y por esa ley, descubre Unamuno que el bien puede formularse con cuanto dirige al hombre a la eternidad y el mal con cuanto le aleja de ella. El determinismo a que, en un principio, se ve sujeto el individuo, es superado por la libertad de elegir o no el camino de la eternidad. Además, la característica propia de la ley natural es que supone la "concientización" de la ley; es decir, sólo por la conciencia de la ley se adquiere la libertad. Este pensamiento contrasta, vivamente, con la ley positiva que, unamunianamente, no es "libertad", sino "coactividad" y "mandato externo". Pero, Unamuno no se limita a una crítica de la ley positiva, sino que establece los elementos indispensables para su transformación en base a la existencia de la ley natural y de la ley divina.

* * * * *

14.- La "abogacía" no constituye, en Unamuno, un concepto estrictamente jurídico, sino que puede ser calificado como una particular posición ante todos los campos de la realidad humana. La "abogacía" es una "petición

de principio": se trata de forzar los argumentos en favor de una tesis previa, con lo que Unamuno une la "abogacía" a los procedimientos de la lógica y al "dogmatismo".

El Derecho es analizado por Unamuno en base a dos cuestiones: la de si este Derecho responde a los usos cotidianos de aquéllos a quienes rige y la de si este Derecho tiene en cuenta el "fin esencial" del hombre. En el tratamiento del Derecho se vislumbra, nuevamente, el dominio de la dualidad "apariencia-esencia". En base a ello, Unamuno realiza una "desvalorización" del Derecho, con la pretensión de adaptarlo a un implícito "deber ser", que se encuentra en su pensamiento filosófico-jurídico.

* * * * *

15.- Unamuno adapta, también, particularmente la idea del "pacto" a su propio pensamiento, con la característica de que este "pacto" no nos explica el origen de la sociedad, sino el desenvolvimiento de la misma; respondiendo, al mismo tiempo, a su concepto acerca del fondo intrahistórico de la vida humana.

* * * * *

16.- La guerra, unamunianamente, es quien explica mejor el proceso de formación de la sociedad y es el instrumento que nos da la medida, junto con la esclavitud, del origen de la civilización. Distingue entre las que él denomina "guerras civiles" e "inciviles", caracterizándose aquéllas, consistentes en civilizado diálogo de los contrarios, por ser un "factor de progreso" y éstas, las violentas, por ser el retraso del mismo. Unamuno proclama la necesidad de las guerras "civiles", concretando esa misma necesidad respecto a España, donde pronto se verá desbordado por los acontecimientos, cuya barbarie produjo una guerra "incivil".

La "esclavitud" implica un cierto desarrollo personal, de forma que es creación del propio individuo sometido. Este sorprendente concepto de Unamuno implica el establecimiento de la relación amo-esclavo sobre nuevas bases.

* * * * *

17.- Unamuno nos habla de la relación entre la sociedad y la Naturaleza, encaminando a ambas hacia el logro de un mismo fin "esencial" de la vida humana.

* * * * *

18.- La propiedad supone un desarrollo nada coherente con el total pensamiento de Unamuno, por cuanto concede la prevalencia a la concepción de la propiedad como origen del poder en contraposición a su pensamiento posterior sobre la responsabilidad, la paz y la guerra.

BIBLIOGRAFIA DE MIGUEL DE UNAMUNO
(por orden cronológico)

1884:

- "Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca" (Tesis Doctoral de Unamuno), Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1885:

- "Guernica", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.

1886:

- "Ver con los ojos. (Cuento)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Del elemento alienígena en el idioma vasco", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Vasco o basco?", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más sobre el vascuence", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El dialecto bilbaino. (R.I.P.)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De ortografía", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1887:

- "Los gigantes", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Espíritu de la raza vasca". (Conferencia), Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El diccionario vascongado de Novia de Salcedo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la acentuación de los apellidos vascongados", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Reminiscencias", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1888:

- "Solitaña", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La romería de San Marcial en Vergara", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El diminutivo bilbaino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Agur, arbola bedeinkatube!", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cuestión gramatical", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Gramática y otras cosas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid

1968.

- "Madrid y Bilbao. (Reflexiones de un bilbaíno en la Corte)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Historia de unas pajaritas de papel", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1889:

- "Con motivo de nombres y apellidos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "En Alcalá de Henares. (Castilla y Vizcaya)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Una visita al viejo poeta", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Las tijeras", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- Prólogo a G. de Humboldt: "Bocetos de viaje a través del país vasco", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1890:

- "Vicente de Arana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El calvario de un inglés", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.

1891:

- "Bilbao al aire libre", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Las procesiones de Semana Santa", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La sangre de Aitor", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Del árbol de la libertad al palacio de la libertad, o sea, el martirio del vino", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Chimbos y chimbelos", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El desquite", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Julio Guiard", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1892:

- "A propósito y con excusa del estilo. (Cartas abiertas de libre divagación)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "San Miguel de Basauri", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Pompeya", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Las tribulaciones de Susín", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Juan Manso. (Cuento de muertos)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El dios pavor", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.

- "La evolución de los apellidos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Acerca de los nombres de pila", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La equis intrusa", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El idioma primitivo. (Fantasía)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Elecciones y convicciones. (Diálogo divagatorio)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1893:

- "Un partido de pelota", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En Pagazarri", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "¡Cosas de franceses! (Un cuento disparatado)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El gran duque-pastor. (Narraciones siderianas)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Sobre el cultivo del vascuence", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una rectificación", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1894:

- "Página de un álbum", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un socialista más", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Una carta de Unamuno", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Utopías", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La Información (Diario de Salamanca) y el compañero Unamuno", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La enseñanza del latín en España", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La reforma de la ortografía en la sociedad burguesa", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Observaciones sobre la reforma de la ortografía", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El gaucho Martín Fierro. Poema popular gauchesco de don José Hernández. (Argentino)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Poesías sueltas", (hasta 1928), Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- Prólogo al libro "Querellas del Ciego de Robliza", de Luis Maldonado, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Pensamiento inédito a modo de Prólogo en el libro "Memorias de un estudiante de Salamanca", de J. Balcázar y Sabariegos, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1895:

- "En torno al casticismo", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.

- "La lucha por la vida", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Introducción a algunas consideraciones sobre la educación burguesa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La crisis agrícola", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La medida del trabajo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Proteccionismo y socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La patria", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A propósito de los desenfrenos de "La Comunne", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La difusión del socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Una carta", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El militarismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El valor absoluto del hombre y la enfermedad del siglo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Acerca de algunas costumbres económico-jurídicas infantiles", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Bilbao por dentro", (también continúa en 1896), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un mal inevitable", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La guerra es un negocio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las crisis industriales", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Juan José", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Huitzilopochtli", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las fuerzas motrices en el movimiento socialista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El fondo del socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Republicanismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Arte de marear", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Quijotismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Antón el del pueblo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El semejante", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Cuatro reseñas", (continúa hasta 1898), Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1896:

- "La crisis del patriotismo", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Civilización y cultura", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Sobre el cultivo de la demótica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Moda", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Mr. Homais", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ignorancia vencible", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "La utilidad y el valor", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Educación y herencia económica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La superstición politicista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Socialismo y arte", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La empresa periodística", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El prestigio de la prensa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Claro", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Terror al infierno", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El verdadero individualismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La esclavitud", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La máquina esclava", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Salarios elevados", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Paz y trabajo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Purificación del odio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Hueso, hueso, hueso!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Salario mínimo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El negocio de la guerra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Mejora obrera", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Hipoteca patria", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Protestantismo y democratismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El egoísmo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ceguera industrialista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El gran deshonor", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La lucha industrial y los salarios", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Progreso maquinista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Liberales sin color ni grito", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La primera condición para un trabajo verdaderamente libre", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "... y resignación en los pobres", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El contrato de salario", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un error extraño", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Hiperproducción", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Después de la victoria del socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A propósito del libro "La tyrannie socialiste"", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Experiencias utópicas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "Derechos adquiridos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las negaciones del socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Fe en el progreso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Esperanza en el progreso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Caridad en el progreso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Signo de vida", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Idealismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Realismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El reinado social de Jesucristo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Principio y fin", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Pura barbarie", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Emigración", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Atraso agrícola?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Materialismo moral", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El arado eléctrico", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El salario mínimo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Feliz inconsecuencia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La propiedad inmueble", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Locos o vividores", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Guillermo Morris", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Función social del arte", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un teorizante", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sportsmen", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Entremés yankee", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La regeneración del teatro español", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El Caballero de la Triste Figura (Ensayo iconológico)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Acerca de la reforma de la ortografía castellana", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La dignidad humana", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La juventud "intelectual" española", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Derecho consuetudinario de España", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el uso de la lengua catalana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1897:

- "Los tribunales militares", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algunas observaciones sueltas sobre la actual cultura española", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "El individuo, producto social", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El derecho romano", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Régimen de mentira", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El cultivo en grande", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Lázaro y el rico", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Socialismo y patriotismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Acorde", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre todo fe", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Paz, paz, paz!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La guerra y el comercio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La obra del Clarion", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Sembremos!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La propiedad y el dinero", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Poco a poco", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Revista del movimiento socialista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Fuera credos!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El Socialismo en España", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Carne sobre hueso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Pistis y no gnosis!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Paz en la guerra", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Sueño", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La balada de la prisión de Reading", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Prólogo al libro "Poesía", de Juan Arzadún, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1898:

- "La vida es sueño", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Nicodemo, el fariseo", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Beatriz", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El negocio de la guerra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Euritmia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Literatismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Colectivismo agrario en España", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Caridad bien ordenada", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Notas sobre el determinismo en la novela", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El porvenir de España" (publicado en 1912), Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Renovación", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La pirámide nacional", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Doctores en industria", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De regeneración: en lo justo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "" Cantos de la noche"", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Angel Ganivet", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "" Alades", por E. Guanyabens", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "" Oracions" por Santiago Rusiñol", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Arquitectura social", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Más sociabilidad!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Muera Don Quijote!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Viva Alonso el Bueno!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Más sobre Don Quijote", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Fantasía crepuscular", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La casa-torre de los Zurbarán", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "¿Por qué ser así?", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El diamante de Villasola", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El lego Juan", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La ciencia y el regionalismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Yanqueses", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Academia de la Lengua", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Méjico y no México", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El esteticismo annunziano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La esfinge", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1899:

- "The english-speaking folk", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El socialismo de Castelar", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre las huelgas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Individualidad e individualismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Joaquín Rodrigo Jassen", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "" Redenta", por T. Orbe", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "La conquista de las mesetas", I, Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La conquista de las mesetas", II, Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "'Redenta", por Timoteo Orbe", (ampliación del artículo del mismo nombre), Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "'La Bogería", por Narciso Oller", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "'Fulls de la vida", por Santiago Rusiñol", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Afrancesamiento", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Hay que crear necesidades", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La dehesa española", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Injusticia inútil", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La superstición politicista", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los cerebrales", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Del mal gusto", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La muerte del Aceitunero", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Puesta del Sol", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "De la enseñanza superior en España", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Escarceos lingüísticos. (¿Le o la?, o sea, ¿herencia o adaptación?)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Escarceos lingüísticos. (A propósito de los dobles)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La prensa y el lenguaje", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la dureza del idioma castellano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El pueblo que habla español", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "'La Maldonada", costumbres criollas. (Por F. Grandmontagne)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Carta abierta", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la literatura hispanoamericana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una aclaración. (Rubén Darío, juzgado por Unamuno)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La literatura gauchesca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La venda", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La muerte de Sancho", (fecha estimada), Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Teatro de teatro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El poema vivo del amor", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Un artículo más", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1900:

- "¡Adentro!", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.

- "Mi bochito", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1900 a 1901, en la Universidad de Salamanca, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Lo niegan?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Salarios altos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Primero de mayo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Lo de Cataluña", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Deportismo en política", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Clase educadora", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La prensa y la conciencia pública", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Crítico...? ¡Nunca!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La leyenda del eclipse", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Problemas del día", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vidas sombrías", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Examen de conciencia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La verdad histórica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Cátedras de estilo!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La lengua escrita y la hablada", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- Prólogo a "Fuente de salud" de Salvador Rueda, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Estrofas" de Bernardo G. de Candamo, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Los cartones de Miguel Angel", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Aduaneros literarios", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Contra los jóvenes", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La charca", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Dejar los andamios", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Pudor dañino", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Turriemburnismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cuentos y novelas", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Descentralización de la cultura", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La ideocracia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La fe", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El abejorro", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La venda", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Don Martín, o de la gloria", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "De águila a pato. (Apólogo)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La individualidad de la palabra", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "De transcripción", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Curiosidades", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mala letra", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Il mezzogiorno", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Olgiati", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De la vocación (Diálogo)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1901:

- "La libertad radical", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Principales influencias extranjeras en mi obra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Por la patria universal", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La marmota", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Consecuencia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Oligarquía y caciquismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El "alma" de Manuel Machado", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Qué dulce es la siesta!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los melenudos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "De antruejo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La reforma del castellano (Prólogo de un libro en prensa)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Sobre la lengua española", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La redención del suicidio", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901, Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un comentario de Ramiro de Maeztu sobre el discurso de Unamuno", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El bizkaitarrismo y el vascuence", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El signo en España (La lingüística)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Símbolos mal interpretados y símbolos mal expresados", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mayúsculas y minúsculas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo sobre nombres propios", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Preámbulo a "Crónicas de "La Lectura"", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una novela venezolana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una novela mejicana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La España de hoy, vista por Rubén Darío", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Un tratado histórico argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un libro de poesías de Santos Chocano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Tres libros argentinos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Darwin", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Significación del seguro sobre la vida humana" de Arnaldo Larrabure, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Paisajes parisienses" de Manuel Ugarte, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1902:

- "Ciudad y campo", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- Discurso en el Ateneo de Valencia, con motivo del Certamen Nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso leído en el Palacio de la Biblioteca y Museos Nacionales de Madrid, ante el Rey Don Alfonso XIII, en representación de la Universidad de Salamanca, el día 24 de mayo de 1902, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Fiesta universal", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De patriotismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El pueblo español", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "España y los españoles" (Discurso en los Juegos Florales de Cartagena, el día 8 de agosto de 1902), Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sueño y acción", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre eso del vino", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Glosas al "Quijote"", (y continúa también durante 1903), Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El porvenir de la novela. (Contestación a una encuesta)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "España-Perejil y la isla de Calipso", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La Flecha", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Brianzuelo de la Sierra", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Humilde heroísmo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La educación. (Prólogo a la obra de Bunge, del mismo título)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Maese Pedro. (Notas sobre Carlyle)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La cuestión del vascuence", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Viejos y jóvenes. (Prolegómenos)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Amor y pedagogía", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Abuelo y nieto", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Sobre el origen del lenguaje", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El desdén con el desdén", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Tres estudios de Grandmontagne", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Trece artículos de Alberto Ghirardo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un poema argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El libro de un crítico venezolano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre varios libros americanos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un periodista argentino, presentado por Rubén Darío", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Hay que hacerse niño", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Estética montesina", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un paraíso terrenal", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De vuelta", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Por una pajarita", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Escritor ovíparo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Autorretrato", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Diario íntimo", (interrumpido en 1902), Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Chirigotas y Epigramas" de Daniel Ortiz (Doys), Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro de poesías "Horas grises", de Luis Ramón, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El cotarro internacional", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1903:

- Discurso pronunciado en el Acto de la Entrega de Premios del Concurso Pedagógico celebrado en Orense en junio de 1903, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia pronunciada en el Teatro Principal de La Coruña, la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de Artesanos de dicha ciudad, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso pronunciado en el Banquete ofrecido por la "Reunión de Artesanos" de La Coruña, el 20 de junio de 1903, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en los Juegos Florales de Almería, 27 de agosto de 1903, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia en el Círculo Literario de Almería, el 30 de agosto de 1903, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso pronunciado en el Acto de Apertura del Curso 1903 a 1904 e inauguración del nuevo local de la Escuela Superior de Industrias, de Béjar, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sinceridad y convicciones", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Los intelectuales", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La "bicha"", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "La novela contemporánea y el movimiento social", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Al pie de la letra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un antinomiano", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Falta de humor", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El buen ladrón", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El Primero y el 2 de Mayo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Los intelectuales y el pueblo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Trabajo purificador", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las dos vertientes", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La lucha de clases", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Vida y arte", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿A su juicio, dónde está el porvenir y cuál debe ser la base del engrandecimiento de España?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre Góngora", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La mujer gaditana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El origen del balcón", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Jugueteos etimológicos. (El caramillo y el calamar)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Contra el purismo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El individualismo español", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Sobre el fulanismo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La selección de los Fulánez", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El maestro de Carrasqueda", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Escarceos lingüísticos. Los dobles", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el criollismo (A guisa de prólogo)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Lexicografía hispanoamericana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Otra novela venezolana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Entremés justificativo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Siete relatos de un colombiano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "América analizada por un argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Impresiones viajeras de Amado Nervo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Crónicas de un escritor argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Los sonetos de un diplomático argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los estudios del General Belgrano en la Universidad de Salamanca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Por Galicia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Ganivet, filósofo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1904:

- "Intelectualidad y espiritualidad", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Almas de jóvenes", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Sobre la soberbia", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, ante el rey Don Alfonso XIII, que presidió la inauguración del Curso Académico, el día 1 de octubre de 1904, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Por la libertad de conciencia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La conmemoración de la "Comunne"", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Guerra civil", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La verdadera revolución", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Dos fechas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Vida de Don Quijote y Sancho", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Del campo y de la ciudad", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Alma vasca", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Políticos y literatos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Religión y patria", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La locura del doctor Montarco", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Sobre la filosofía española", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El perfecto pescador de caña", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "A lo que salga", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El derecho del primer ocupante. (Cuento para niños)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Anales argentinos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un poema sintomático", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De erudición clásica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un costumbrista chileno", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un libro notable sobre historia mejicana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un libro chileno sobre Chile", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Tres obras de estudios clásicos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Desde la soledad", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Después de una conversación", en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Glosas a la vida. Sobre la opinión pública", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1905:

- "La enseñanza universitaria" (Ponencia presentada a la II Asamblea Universitaria, celebrada en Barcelona del 2 al 7 de enero de 1905), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en la velada en honor de Gabriel y Galán, celebrada en el Teatro Bretón, de Salamanca, el día 26 de marzo de 1905, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Espontaneidad poética", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La enseñanza de la Gramática" (Conferencia dada en Bilbao el 11 de agosto de 1905, con motivo de la Exposición Escolar), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en los Juegos Florales organizados por la Revista Gente Joven, celebrados en el Teatro Bretón, de Salamanca, el 30 de septiembre de 1905, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Repetición", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El ideal socialista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Por los no nacidos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Aquí estoy yo!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana (A propósito de un libro peruano)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Quimera", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Hospicio España", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sarta de pensamientos. (Sin cuerda lógica, pero con la impalpable liga de una cadena de agujas que cuelgan de un imán)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Lo pasajero", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¿Quiénes son los intelectuales?", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Literatura al día", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "A los pedigüños", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los arribes del Duero. (Notas de un viaje por la raya de Portugal)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Los naturales y los espirituales", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Sobre la lectura e interpretación del "Quijote"", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "¡Ramplonería!", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Soledad", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Sobre la erudición y la crítica", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Poesía y oratoria", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.

- "La crisis actual del patriotismo español", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Una nación en marcha", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La historia argentina", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un discípulo de Rodó", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Carta-artículo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Domingo Faustino Sarmiento", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una mujer" (fecha estimada), Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La antorcha de Prometeo" o "Nuevo Prometeo" (fecha estimada), Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Don Quijote y Don Juan", (fecha estimada), Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un caso de soberanía popular", en "Unamuno. Pensamiento político (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Del primer firmante. (Voto explicado)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1906:

- "El secreto de la vida", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- Conferencia dada en el Teatro de la Zarzuela, de Madrid, el 25 de febrero de 1906, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia en el Teatro Cervantes, de Málaga, el día 21 de agosto de 1906, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia en el Círculo Mercantil, de Málaga, el día 22 de agosto de 1906, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia en la Sociedad de Ciencias, de Málaga, el 23 de agosto de 1906, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Solidaridad española" (Conferencia dada en el Teatro Novedades de Barcelona, el 15 de octubre de 1906), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La influencia extranjera", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Más sobre la prensa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Socialismo y localismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Militarismo y socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Dos pedagogías", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algo de crítica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El pórtico del templo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Naturalidad del énfasis", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el rango y el mérito. (Divagaciones)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "La Patria y el Ejército", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Qué es verdad?", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más sobre la crisis del patriotismo español", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la consecuencia, la sinceridad", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la europeización (Arbitrariedades)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Por Armando Palacio Valdés", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La cultura española en 1906", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la literatura catalana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La caza del perro chico", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Programa", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Frío en el alma", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "A propósito del toreo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La pluma y la lengua", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El entierro del clasicismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La boina", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Barcelona", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "España sugestiva (Zamora)", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El canto adámico", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "De literatura colombiana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un escritor chileno afrancesado", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una geografía de la República Argentina", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La señora ministra", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Literatura al día", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Alma América. (Poemas indoespañoles)", de José Santos Chocano, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El resorte moral", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1907:

- "Mi religión", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Don Quijote y Bolívar", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "El idealismo hispanoamericano", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El problema de hoy", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Socialismo y juventud", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "Habla el poeta", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ibsen y Kierkegaard", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La civilización es civismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Tres generaciones", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la lujuria", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la pornografía", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A un literato joven", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cientificismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Soliloquio", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuestras mujeres", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A una aspirante a escritora", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo sobre la crítica", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El Rousseau de Lemaître", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Rousseau, Voltaire, Nietzsche", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La ciudad y la patria", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Taine, caricaturista", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A propósito de Josué, Carducci", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Historia y novela", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El problema religioso en el Japón", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más sobre el japonismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Otro escritor vasco", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Política y las Letras", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sarta sin cuerda", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El modernismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La feliz ignorancia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Eugenio de Castro", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La literatura portuguesa contemporánea", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Más sobre la lengua vasca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Presidencia de la Academia Española", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Contra los bárbaros", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La cuestión del latín", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Por la cultura. (Las campañas catalanistas)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La tradición literaria americana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "El caballo americano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre una carta de América", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los maestros de escuela", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un diálogo miserable", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Macanas de Miguel", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Poesías", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Mi visión primera de Méjico", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Sobre la enseñanza del clasicismo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Rousseau en Iturrigorri", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Alma. (Museo de los Cantares)", de Manuel Machado, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Epílogo al libro "Vida y escritos del doctor José Rizal", de W. E. Retana, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1908:

- "Recuerdos de niñez y mocedad", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "La conciencia liberal y española de Bilbao" (Conferencia dada en la Sociedad "El Sitio" el día 5 de septiembre de 1908), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Verdad y vida", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los escritores y el pueblo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Política y cultura", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre Don Juan Tenorio", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Escepticismo fanático", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagaciones de estío", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El escritor y el hombre", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En defensa de la haraganería", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El desdén con el desdén", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Público y prensa", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A la señora Mab", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "José Asunción Silva", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la carta de un maestro", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Literatura y literatos", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Prosa aceitada", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la independencia patria", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El poeta emigra", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Abajo la coitadez!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El "jiu-jitsu" en Bilbao", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el problema catalán", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Pan y letras. El campo y la ciudad", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Zuloaga, el vasco", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Las sombras", de Teixeira de Pascoaes", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Epitafio", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Desde Portugal", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Las ánimas del Purgatorio en Portugal", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La pesca de Espinho", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Braga", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "O Bom Jesus do Monte", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Guarda", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Un pueblo suicida", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Alcobaça", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Guadalupe", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Yuste", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Grandes y pequeñas ciudades", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El que se enterró", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Su Majestad la Lengua Española", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El idioma nacional", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más sobre el idioma nacional", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Pasado y porvenir", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el Dos de Mayo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cosmopolitismo y universalidad", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La tragedia de Luis Ross", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Diálogos del escritor y el político", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ganivet y yo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Se acabó el curso", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Poesías", de José Asunción Silva, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1909:

- "La Laguna de Tenerife", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "La esencia del liberalismo" (Conferencia dada en Valladolid el día 3 de enero de 1909), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I Centenario del Nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De la correspondencia de un luchador", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El Cristo español", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La envidia hispánica", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El canto de las aguas eternas", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Berganza y Zapirón", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Materialismo popular", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A mis lectores", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Desahogo lírico", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Al señor A.Z., autor de un libro", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Grecia de Carrillo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La imaginación en Cochabamba", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De cepa criolla", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El trashumanismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Prólogo ejemplar", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La gloria de Don Ramiro", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Ávila de los Caballeros", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Excursión", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "De Oñate a Aizgorri", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "San Miguel de Excelsis", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La Gran Canaria", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Trujillo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El sentimiento de la fortaleza", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Amado Nervo, en voz baja", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Tántalo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La princesa Doña Lambra", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La difunta", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En mi viejo cuarto", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El dinero del libro", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- Prólogo a "Más allá del Atlántico", de Luis Ross Mugica, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1910:

- Discurso con motivo del Centenario de las Cortes de Cádiz, pronunciado en el Ayuntamiento de Salamanca, el 24 de septiembre de 1910, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Conversación primera", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Conversación segunda", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Conversación tercera", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mal humorismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Confidencias", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La sima del secreto", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Reputaciones hechas", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El pedestal", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vulgaridad", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los antipoliticistas", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Educación por la historia", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la argentinidad", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un filósofo del sentido común", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el ajedrez", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Cro, cro, cro, cro!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Pequeñeces lingüísticas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El castellano, idioma universal", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La obra de Gilberto Beccari", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Fedra", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El pasado que vuelve", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Al fuego!" (Fecha estimada), Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un recuerdo puro", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Por Manuel Macías Casanova", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a la traducción italiana de "La vida de Don Quijote y Sancho", por Gilberto Beccari, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1911:

- "Leyendo a Flaubert", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "La vertical de Le Dantec", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Isabel o el puñal de plata", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "'La epopeya de Artigas'", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la tumba de Costa. (A la más clara memoria de un espíritu sincero)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el imperialismo catalán", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En la muerte de Maragall", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ganas de escribir", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Fantasía de verano. (De una carta inacabada e inacabable)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Phthonopolis. (Notas de viaje)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ni soberbia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Si yo fuera autócrata...", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Bárrurá, neure anàjeak bárrurá!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "A la carta de un torero", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Desde el rincón. (Una carta)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Recuerdo de la Granja de Moreruelo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "De vuelta de la cumbre", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El silencio de la cima", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Ciudad, campo, paisajes y recuerdos", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El espejo de la muerte", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Soledad", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Una historia de amor", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El "de" en los apellidos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Lengua y Patria. (A propósito de la edición de una obra argentina)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre un diccionario argentino", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Calor de ideas. (Notas críticas)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La idea y el palo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Días de bochorno", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar de Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Rosario de sonetos líricos", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El desinterés intelectual", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- Prólogo al libro "Entre cubanos. Rasgos de psicología criolla" de Fernando Ortiz, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a la versión castellana (Primera edición) de "La Estética" de Benedetto Croce, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1912:

- Discurso en los Juegos Florales celebrados en Pontevedra el 20 de agosto de 1912, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso pronunciado en el Salón de Actos del Real Ateneo de Vitoria en septiembre de 1912, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en la velada literaria de 11 de noviembre de 1912, en el Círculo Mercantil, de Salamanca, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "En serio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Grandilocuencia tauromáquica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La caída de la hoja", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un postulado de sentido común español", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Guerra a la guerra!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Contra esto y aquello", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Fin de condena", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La obra de Eugenio Noel", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Lecturas españolas", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Por no quejarse!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobra la Bien Plantada", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Recelosidad y pedantería", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Puñado de verdades no paradójicas. (Regenérese cada cual)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El jardín de Academo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La cuestión es pasar el rato", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La bohemia espiritual", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cómo se debe formar una biblioteca", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cuestiones de momento" (Continúa durante 1913), Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Las señoras y el teatro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "De arte pictórica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Divagacioncilla sobre el estilo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sobre el fragmentarismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "La afición", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Se retiró solo al monte", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ad ephesios. (Disgresión lingüística)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Hacia El Escorial", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En El Escorial", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Santiago de Compostela", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Junto a las rías bajas de Galicia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El sencillo Don Rafael, cazador y tresillista", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Cruce de caminos", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El amor que asalta", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "En manos de la cocinera. (Cuentos del azar)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Redondo, el contertulio", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Intermedio ortográfico", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Se dice...", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo de Unión Ibero-Americana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo sobre misantropía", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una base de acción", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cartas a mujeres", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cosmópolis lúbrica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Manuel Laranjeira", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre una sentencia de Quental", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Miseria o apostasía", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La viuda de Demetrio. (Un ensayo de filosofía moral)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Crisis y mixis. (Diálogo esotérico)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los bárbaros", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)"; Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Días de limpieza", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1913:

- "Del sentimiento trágico de la vida", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "La supuesta anormalidad española", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La soledad de Costa", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre un libro de memorias", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "No hipotequéis el pensamiento", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Del suicidio en España", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Arabescos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "De vuelta del teatro. (Impresiones de espectáculo)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Impresiones de teatro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La escultura honrada", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Darío de Regoyos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La oquedad sonora", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Orfebrería literaria", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "(La sinceridad del pensamiento). (Conversación)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "(Aprender haciendo). (Conversación)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sobre las rodilleras", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "León", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la quietud de la pequeña vieja ciudad", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Dos capitales de provincias", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Las Hurdes", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la Peña de Francia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El secreto de un sino. (Apólogo)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Mecanópolis", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "No se sabe leer", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Enquesta y no encuesta. (Intermedio pedagógico)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Voces de Europa", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la continuidad histórica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Alrededor del protocolo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En torno de Labouchere", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El flautista y la trucha", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cuestiones de momento. (Intermedio lírico)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Del dolor, de la soledad y de la lógica, con otras cosas. (Monólogo divagatorio)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Conversación", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El árbol y el libro", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cuestiones de momento. (Cobrar conciencia)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Credo optimista", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El consabido viajecito a Madrid", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Al borde", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Vae Victoribus!", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La cuadratura del círculo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre sí mismo (Pequeño ensayo cínico)", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¡Pobre hombre!", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a "Cirujía política", de Enrique Pérez, en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la versión española de "Los italianos de hoy", de R. Bagot, en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a "Cartas" de Manuel Laranjeira, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Constanza" de Eugenio de Castro. (Versión castellana de Francisco Maldonado), Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a un libro de cuentos inédito de Pedro Gutiérrez Somoza, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1914:

- "Niebla", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Lo que ha de ser un Rector en España" (Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 25 de noviembre de 1914), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La penetración pacífica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "No es sino mala educación", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Los profesionales de la política", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De la confianza ministerial", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El político impuro", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El aprovechamiento del listo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Notabilísima ilustración", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Venga la guerra!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Orgullo o vanidad?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Papeletas a la alemana", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Comentarios a un libro", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El León de España. (Arabesco heráldico)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más claro", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La humanidad y los vivos", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Algo sobre parlamentarismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Campaña agraria", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La lucha con el oficio", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El automóvil y el arado romano", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El cuarto Juan y la última España", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El célebre Benítez", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El Greco", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El Cristo de San Juan de Barbalos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Voluminoso e indegutable", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡El estilo Kolosal!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Elocuencia y poesía", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El deporte tauromáquico", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La honda inquietud única", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Grandes, negros y caídos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Amenas divagaciones sobre neurastenia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Salamanca", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Coimbra", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El redondismo", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Disociación de ideas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Eruditos, heruditos, hheruditos. (Sin hache, con hache muda y con hache aspirada)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La calle de Don Juan López Rodríguez", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La sugestión académica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Español-portugués", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El inglés y el alemán", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "También sobre hispanoamericanismo. (A propósito de un artículo de Luis Araquistain)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La escala de Jacob", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Culto al porvenir", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un nuevo libro inglés sobre España", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La nube de la guerra o la Helena de Eurípides. (Disertación de un helenista sobre un tema de actualidad)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Aguiles, Ayas y Hércules", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "España en moda", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Horror al trabajo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Mr. Homais o De Maistre?", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La tragedia de Inés de Castro", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Primera visión europea del Japón", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vebermensch", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Rebeca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagación sobre el canto del arroyo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Breve diálogo sobre la ambición", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Bárbaros? ¿Pedantes?", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El mejor público", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El ajedrez y el tresillo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el profesionalismo político", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un extraño rusófilo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A propósito de la catedral de Reims", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Strauss y Renan", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De vuelta de Madrid", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¡Mea culpa, mea máxima culpa!", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Pequeña confesión cínica", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Manuel Machado y yo. (Arabesco tópico paradójico)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Arabesco pedagógico sobre el juego", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El círculo vicioso teatral", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Divagaciones vacacionales", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Qué libro mío prefiero", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "¡Que piensen! ¡Que piensen!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "El poema de la tierra" de Cándido R. Pinilla, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Los poemas de la serenidad" de Ernesto A. Guzmán, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Epílogo a "Alpinismo castellano (Guía y crónicas de excursiones por las sierras de Gredos, Béjar y Francia)" de Andrés Pérez Cardenal, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Introducción al libro "Simón Bolívar, libertador de la América del Sur", por los más grandes escritores americanos, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1915:

- "Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes" (Conferencia pronunciada en el Teatro Lope de Vega, de Valladolid, el día 8 de mayo de 1915), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso con motivo de haber sido presentado candidato a concejal del Ayuntamiento de Salamanca, en noviembre de 1915, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Deber cívico", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La inquisición germánica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La fuerza de la opinión", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Tecnicismo y filosofía", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Hispanofilia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Hacer política", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Mal consejero, el odio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Idea y acción", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre el destino", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ingenio tauromáquico", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Es para volverse loco", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Guerra y milicia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡El español... conquistador!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Leyendo a Lucano", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Morirse de sueño", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un tonto a sabiendas y a queriendas", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Leyendo a Maragall", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más sobre el célebre Benítez", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Mazzini al pie del Torreón de las Ursulas", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sobre el regionalismo español", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "España-1915", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Deporte y literatura", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Filósofos del silencio", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Pensar con la pluma", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Salvar el alma de la historia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sobre el quijotismo de Cervantes", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Roque Guinart, cabecilla carlista", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "El Quijote de los niños", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Frente a los negrillos", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Don Catalino, hombre sabio", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El padrino Antonio", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Iberia", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La plaga del normalismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De relaciones hispano-americanas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Libertad bien entendida", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo sobre Nietzsche", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el paganismo de Goethe", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La pureza del idealismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El egoísmo de Tolstoi", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Heráclito, Demócrito y Jeremías", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el gran Roque Guinart y su imperio", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una conversación con don Fulgencio. (Arabesco lógico)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La santidad inconciente. (Conversación con don Fulgencio)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Ensimímate! (Una vez más)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la necesidad de pensar", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La personalidad frente a la realidad", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Protejamos nuestras discordias", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La guerra y la vida de mañana", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La organización de Europa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El caso de Italia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algo sobre la civilización", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Los límites cristianos del nacionalismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Nuestros pedagogos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Mameli y Körner", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Más sobre los pedagogos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las dos nubes", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Consideraciones litúrgicas sobre el éxito", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "De la insubordinación en la conciencia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿La guerra hace valientes?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Castelar", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Una entrevista con Augusto Pérez", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la edición española de "La Historia Ilustrada de la Guerra" de G. Hanotaux, en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La guerra y los niños", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El dolor de pensar", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Mis paradojas de antaño", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Pepachu", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Recuerdos entre montañas", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "El lino de los sueños" de Alonso Quesada, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La triste paz de la mujer estéril", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El diputado modelo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1916:

- Discurso en la Universidad de Salamanca, en la velada en memoria de Don Luis Rodríguez Miguel, Catedrático de aquélla, en marzo de 1916, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Homo hominis canis", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La soledad de los muertos políticos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El abogado del Leviatán", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre la tolerancia del juego de azar", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De las tristezas españolas: la acedía", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Junto a la cerca del Paraíso", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Catón de Utica y Lucano de Córdoba", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Italianos y españoles en el Renacimiento", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La decadencia hispano-italiana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuestra egolatría de los del 98", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La victoria metafísica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "Tuvo un gesto", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El deber y los deberes", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Mendacidad", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Batracópolis", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Escritores y políticos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La córnea imaginación de la "afición"", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La traza cervantesca", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "De Salamanca a Barcelona", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la calma de Mallorca", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Los olivos de Valldemosa", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la isla dorada", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La torre de Monterrey a la luz de la helada", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El hacha mística", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Don Bernardino y doña Eterlvina", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Los hijos espirituales", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Mi raza", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Gramática oficial?... ¡No!", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El castellano de Mosén Alcover", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Diccionario diferencial catalán-castellano", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Huitziliputzli y Chimalpopoca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cambio de productos literarios", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De la correspondencia de Rubén Darío", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La neutralidad de Hefesto", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El que se vendió...", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En la paz de la guerra", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Oración", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Arte y naturaleza. (Diálogo divagatorio)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Estética política", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagaciones de Navidad", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Lo de Gibraltar", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un relato de cautividad", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "Eso de la lijereza francesa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre los imponderables", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Imperios troglodíticos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Mi fracasado viaje a esa Argentina", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Nuestra quisquillosidad", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La politiquería picaresca", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Paz armada y guerra inerme", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Leonor Teles, flor de altura", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Hindenburg según el general A.E. Turner", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La superstición militarista", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Horror a la historia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La unidad moral de Europa", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La evolución del Ateneo de Madrid", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Nada de pretensiones", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la segunda edición española de "Yo acuso", por un alemán, en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la traducción castellana del libro de Gastón Riou "La ciudad doliente. Diario de un soldado raso", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Contestación a una pregunta", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El morillo al rojo. (Confesiones cínicas al lector amigo)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a la novela "Los peleles", de Fernando Iscar Peyra, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "La juerga de la estudiantina", de Cayetano Alcázar, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "La vida y la raza a través del Quijote" de Juan Cueto, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a la obra "Orígenes del conocimiento. (El hambre)", de R. Turró, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1917:

- "Abel Sánchez", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.
- "Autonomía docente" (Conferencia pronunciada en la Sesión Pública del 3 de enero de 1917, en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, de Madrid), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "La guerra europea y la neutralidad española" (Discurso en la comida anual de la Revista madrileña "España", celebrada en el Hotel Palace, el 28 de enero de 1917), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La soledad de la España castellana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los salidos y los mestureros", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Españolidad y españolismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ni envidiado ni envidioso", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La vida es sueño", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El zorrilismo estético", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Las coplas de Calainos", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Recuerdo de don Francisco Giner", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Pío Cid sobre la neutralidad", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De los recuerdos de la vida de Cajal", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La contemplación vegetativa. (Glosa a un poema de Querol)", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vida e historia", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La muerte de Jorge Fraguinals", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Juego limpio", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "En un lugar de la Mancha...", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Fisiocracia y mercantilismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Vivir para ver!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Nacionalismo separatista", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La labor patriótica de Zuloaga", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Glosa a un pasaje del cervantino Fielding", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Artículos y discursos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Un caso de longevidad", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Batracófilos y batracófobos", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Don Silvestre Carrasco, hombre efectivo. (Semblanza en arabesco)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La revolución de la biblioteca de Ciudámuerta", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "De nuestra Academia otra vez", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vascuence, gallego y catalán", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los jalkides. (Pasillo cómico-orfeónico)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "El frío de la Villa-Corte", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La hermandad hispánica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Algo sobre la desdénosidad. (Glosa dantesca y renaniana)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Maquiavelo o de la política", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Borrow y la xenofobia española", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La fábula de Menenio Agripa", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el arte de la historia", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El sentimiento de la existencia histórica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El fanático y el escéptico", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Otra vez Brand", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vida, guerra, alma e ideas. (Coloquio con Augusto Pérez)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Angeles y microbios", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El talento de hacer artículos", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuestro yo y el de los demás", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Conversación", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El encanto de la servidumbre", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El secreto y la mentira", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre exámenes y reválidas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Una plaga", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Calderón y el ingenio español", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El juego y la guerra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La crueldad disciplinada", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La liga antigermanófila española", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Ignacio Manuel de Altuna", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El momento histórico español", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algo de historia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre la bancarrota del socialismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Una visita al frente italiano" (Continúa durante 1918), Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre un pasaje de Cobett", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "De vuelta de Italia en guerra", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "Confesión de culpa", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1918:

- "Sobre una obra filosófica del Sr. Sánchez de Toca", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El demonio de la política o la tragedia de Cánovas del Castillo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Qué tedio!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Fantasía de una siesta de verano. (Extasis sonoro)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La ciudad procesional", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Arabescos en torno del cetro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El hombre de la mosca y el del colchón", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Más sobre el hombre de la mosca", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Res=nada!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Eruditos, ¡a la Esfinge!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Artemio, heautontimo-roumenos", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El pueblo vasco en la historia", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El megaterio redivivo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La firma", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Intermedio lingüístico", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cosas de libros", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Universidad de Depung", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sancho Panca", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Glosas a Jeremías", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La nostalgia del ser", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre la tragedia del príncipe Constante", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Doña Felipa de Lancaster", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Abraham Lincoln y Walt Whitman", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El contra-mismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Fecundidad del aislamiento", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Daoiz y Velarde", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Con el alma desnuda", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Para los jóvenes. (llegar)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En el país sin nombre", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Majaderos que no majan. (Ideologías)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La religión civil del erizo calenturiento", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Reflexionemos!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Principio de dolores de parto", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un pueblo gaseoso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Espiritualidad de la conciencia colectiva", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Por tierras isabelinas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Las Indias Occidentales y la Europa asiática", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre el supuesto fracaso de la Internacional", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Concepción idealista de la historia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Del patriotismo irreligioso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Por el pueblo serbio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Protejida, jamás!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Cánovas del Castillo y la ambición política", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Nuestra leyenda negra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La sombra de Sagasta", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La hermandad futura", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El jubileo de la Gloriosa", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El último viaje de Ulises", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Paisajes del alma", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.

1919:

- "La estrella Ajenjo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El español pincha más que corta", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Moharrachos sin nombre", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Personalidad de sastrería", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ratpenaterias", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En el Museo del Prado. (Ante el Carlos II de Carreño)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ley de piedra y palabra de aire", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Barrabás", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "El naufragio de Don Quijote", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Al pie del Maladeta", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La frontera lingüística", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "A diferenciarse tocan", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Apolonio, el Díscolo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En un lugar...", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La península escandinava. (Unidad de lengua)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cuervo y la gramática", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Reciprocidad hispanoamericana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La lección del Paraguay", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Comentarios a un discurso académico", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A la memoria de Nervo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A la memoria de Rodó", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cartas del poeta", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el estilo de José Martí", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mi libro", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Fiesta de la Raza", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Lo que vio Peredur. (Notas de estética)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Con Borrow por Gales", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El principio de las nacionalidades", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Renán sobre la política", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El manifiesto del grupo "Claridad"", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mazzini y Renán", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Para qué escribir? (Comentarios al Epistolario Inédito de Nietzsche)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Hila tus entrañas!", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El regateo de la expropiación. (Diálogos de política electoral)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿De nuevo? ¡Ni el hilo!", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La vida y la obra", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Caleidoscópico cinematográfico", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Derecho cristiano?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "El profeta y el rey", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Comentarios a un discurso. (Repertorio americano)", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De una encuesta", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Becos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Los hombres de orden", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Pensamiento de guerra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La idea revolucionaria", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La nueva brujería", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La Liga de las Naciones", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Algo sobre autonomía universitaria", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Bilbao, ¡arriba la villa!", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La biblioteca de mi padre", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "De un provinciano a otro", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Romances de ciego" de Salvador de Madariaga, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Linterna mágica", de T. Mendive, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Revoladas de un chimbo" de Emiliano de Arriaga, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1920:

- Discurso en el Ateneo de Salamanca en la velada en honor de Don Benito Pérez Galdós con ocasión de su muerte, noviembre de 1920, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Lope de Aguirre, el traidor", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Leyendo a Baltasar Gracián", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Admirable todo!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La injusticia inexorable de Alfonso VI", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La sociedad galdosiana", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Galdós en 1901", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuestra impresión de Galdós", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Versos a ojo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una vida pública ejemplar", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Patriotismo y optimismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En el país de los bubis", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "1919-1920. Meditaciones en el primer día del presente año", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Arte y trabajo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La res humana", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La representación política del escritor", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Literatura de modistería", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sobre la muerte de Joselito", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Novedades y nuevos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "En un rato de ocio", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Texto e ilustración", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "d.b.q.p.", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El hombre espejo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El filólogo y la abeja", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Camino de Yuste", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En Yuste", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Robleda, el actor", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Julio Montalbán y Tulio Maceda", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Dos madres", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El marqués de Lumbria", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Nada menos que todo un hombre", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La unificación del vascuence", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Del catalán al esperanto", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el dialecto criollo argentino y otras cosas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La independencia de Iberoamérica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La raza y la guerra civil", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La otra España", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Contribuciones a la etimología castellana", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Estrellas nuevas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sor Juana Inés, hija de Eva", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La semilla intacta. (Glosas a una parábola evangélica)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Leopardi y el periodismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Robinson Crusoe", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ginesillo de Parapilla", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Otra vez Oliverio Cromwell", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "La retirada de Aníbal", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el género novelesco", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Disolución de problemas", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Educación e instrucción", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De la democracia bolchevista", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Guerra, vida y pensamiento; paz, muerte e idea", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La telaraña", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagaciones veraniegas", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Lo mayúsculo y lo minúsculo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Democracia cristiana?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Exageraciones! ¿Paradojas!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Fiesta de apertura de Curso", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Homenaje a Cavia. (Una vida pública ejemplar)", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre el espíritu de partido", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La tentación de la serpiente", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Una glosa de intermedio", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Cambio de rumbo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El Cristo de Velázquez", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Con el palo en el bombo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Desde la cama", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Lo que debo a Trueba", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Al zarpar. (Fragmento de una carta)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Se presta al rico en defensa propia", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "A propósito de Camilo Bargiela", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Proletariado de la pluma. (Confesiones cínicas)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1921:

- "Concierto para obra común", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Doña Ximena", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Bernal Díaz del Castillo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los puercos ganaderos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Lujuria de dolor", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Un público de niños!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Teatro y cine", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sintaxis mecánica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La ley del encaje", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El tiempo vacío", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "I ", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Rueda la rueda", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ni aún fuera bien entenderlo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El de la López", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El hombre dado", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Juego de palabras", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cítara y flauta", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Con su ajito y todo!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La cruz y la media luna", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La sed de oro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "En Palencia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En Aguilar de Campóo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Frente a Avila", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Las peregrinaciones de Turismundo", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La sombra sin cuerpo. (Fragmento de una novela en preparación)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El alcalde de Orbajosa. (Epopéya)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La tía Tula", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El canto de la luz. (Otra vez en memoria de Amado Nervo)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Acción y ensueño", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuestro gran amigo Chichimecatecle", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Don Bartolomé Mitrem español", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Del "Repertorio Americano"", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Leyendo a Dickens", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Las serpientes invisibles", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Las cerezas de Dorotea Cromwell", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Bienestar y vida. (A propósito de una polémica sobre la Revolución rusa)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Soledad", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Raquel, encadenada", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Tiempo espiritual", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "El mendrugo y la mordaza. (Monólogo -no diálogo, como parece- de actualidad)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mensaje a la juventud argentina", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La educación jesuítica", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un llamado a los liberales de América", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A la Federación de Estudiantes de Chile", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Diario de un azulado", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Mi deber de ahora", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "En memoria de don Juan Valera", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Recuerdos personales de doña Emilia", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Un episodio", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1922:

- Discurso en la Casa de la Democracia, de Valencia, el 7 de septiembre de 1922, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El porvenir de España", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Rey o emperador o la primera batalla de Bailén", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Qué más da?", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Libros y mujeres", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Bartolomé José Gallardo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La oración de Doña Ximena", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Romances de ciego", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Del deporte activo y del contemplativo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La hora de la resignación", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El anacoreta en 1922", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Literatura y política", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cristianidad y patriología", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La bienaventuranza de Don Quijote", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Juan Gallo de Andrada", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Bibliofobia aldeana", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La cama", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Paciencia y barajar!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "De grafología", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La civilización pantalónica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Pintamonas y pantalones", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La soledad de la niñez", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los obispos del ajedrez", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La gramática del ladrido", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El hombre de libro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La escalera de vecindad", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Trono y cátedra", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Flor y corazón de encina", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Escritura y lenguaje", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Extramuros de Avila", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Nieve", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "De Tordesillas a Yuste", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Una celebración", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Congresos hispano-americanos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La soledad de Moisés", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El heroísmo de España", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Monodíálogo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El ideal histórico", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El reposo es silencio", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Acción y pasión dramáticas", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A la generación del 21", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Unamuno explica su visita a Palacio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A seis patas...", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De año a año", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Don Alfonso el Sabio", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La siesta eterna", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un drama interesante", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Viva el Rey! o el rubanismo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Rubán" y don Alejandro", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Prisciliano, en Avila", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "Comentario", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Pedagogía y policía", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "De la confianza ministerial", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Otro poco de Historia", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Yo, individuo, poeta, profeta y mito", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Andanzas y visiones españolas", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Mi visita a Palacio", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La mosca bicentenaria", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La agonía de la vela", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Poesía y política", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Originales y copias", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Cartas", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Sensaciones de Bilbao", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Lengua francesa. (Notas para su estudio)", de Fernando Felipe, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1923:

- "Optimismo oficial", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El deber del profeta", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La literatura y el cine", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La calavera de Rafael", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Política literaria", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Renán en la política", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cuesta abajo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Escándalo!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "San Quijote de La Mancha", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡Leña a la hoguera!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Del cotarro literario", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Decirse a sí mismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Hacerse el zueco", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Silueta, ministro ochomesino", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Las verdades del barquero", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "Sobre una errata", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Más de onomástica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los oídos del corazón", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El peor comunismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Trasgos y botones", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La originalidad de la niñez", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "No saben tocar la cítara", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Flor de hablar", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Aforismos y definiciones", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Recordando a Pereda", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El "ciliebro" de la tierra", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Campos Santos", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La España que permanece", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "García, mártir de la ortografía fonética", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La manchita de la uña", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Una tragedia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Metáforas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Fiesta de la Raza", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Difusión del libro español en América", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La estrella y la ola", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La fe de Renán", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "En memoria de Guerra Junqueiro", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Matriotismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La moralidad artística", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una vida sin historia: Amiel", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "...tiende las orejas...", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una reliquia de la Venus de Milo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La vida es siesta", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La bocina y las tres Marías", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "No hay peor esclavitud que la mentira", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Danza prima", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Justicia", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El mal más grave", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Política, conciencia", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Los deportes", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- "Reflexiones", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "La fábula de la zorra", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "El tablero teológico moral", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Agricultores y ganaderos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Del estilo en la política", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Un grito del corazón: hermosas palabras de un hombre libre", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Santa Sofía", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Rimas de dentro", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "De pequeñeces literario-mercantiles", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Nuestros yos ex-futuros", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La lanzadera del tiempo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Un recuerdo de Guerra Junqueiro", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Pirandello y yo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Releyendo las "Rimas" de Bécquer", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Además", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "'Y además, poeta...'", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "A los treinta y dos años", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El dechado de la abuela", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "José María Gabriel y Galán. (Su vida y sus obras)", de Angel Revilla, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1924:

- "El Cohete y la Estrella", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Pobre gigante!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Alrededor del estilo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "¡No existe lo primitivo!", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "San Pablo en arameo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ultima aventura de Don Quijote", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Avispas, abejas y moscas", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Etimologías. (Filosofía es filosofía)", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Palabras de sangre azul", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El juego del hombre", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "S. V. Q.", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ya se consabe que...", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El zaragozano", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Del Bilbao mercantil al industrial", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Los reinos de Fuerteventura", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Este nuestro clima", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Leche de Tabaida", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La aulaga majorera", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La Atlántida", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El gofio", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Salamanca es París", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "¡Montaña, desierto, mar!", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Soñadero feliz de mi costumbre", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Consabiduría y contontería", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, 1968.
- "Miratondo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Recuerdo de Clemenceau", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Las lágrimas de Väinämöinen", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Caorzos", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Una vida tranquila", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Otra vez Santiago", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Pasto y deporte!", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "A los intelectuales uruguayos", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Desde mi Bilbao", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Realidad objetiva", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El año crítico", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Teresa. (Rimas de un poeta desconocido presentadas y presentado por Miguel de Unamuno)", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Mi primer artículo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Aprende a hacerte el que eres", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El caos", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Jueves Santo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Fatal ambigüedad", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El camello y el ojo de la aguja", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Pablo y Festo", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "A pesca de metáforas", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "(La risa quijotesca)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Palabra de verdad)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(El miedo y la verdad). (Diálogo)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(En el suave tumulto)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "De Fuerteventura a París", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Treinta y cinco años después", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Extracciones fotográficas)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(De economía literaria)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Recuerdos y ensueños)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Ante el chimpancé)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Comparsas populares en Bruselas", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(El "Pere Lachaise")", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1925:

- "Notas marginales", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La alegría del vientre", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A "El Estudiante"", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Recuerdos de su última estada en París", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De Fuerteventura a París. (Diario íntimo de confinamiento y destierro vestido en sonetos)", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "(La Plaza de los Vosgos)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Leyendo a Keyserling)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(Visitas de museos)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "(El "metro")", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Angel Ganivet", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "Las catilinarias" de Juan Montalvo, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Desde Hendaya" (Continúa durante 1926 y 1927), Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a la segunda edición del libro "Del vivir heroico y del mundo interior" de Victoriano García Martí, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1926:

- "El otro", Obras Selectas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1977.

- "Juvenilia", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sombras de sueño", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

1927:

- "Hispanidad", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Cómo se hace una novela?", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Romancero del destierro", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- Epílogo a la versión española de "La tierra purpúrea" de William Henry Hudson, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1928:

- "Comentario", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¿Existe una literatura proletaria?", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Canciero. Diario poético" (Continúa hasta 1936), Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

1929:

- "El hermano Juan o El mundo es teatro. (Vieja comedia nueva)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Prólogo a la traducción croata de la novela "Niebla", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1930:

- "San Manuel Bueno, mártir", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- Discurso en el banquete de la C.I.A.P., Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Palabras de oro", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

1931:

- "Don Juan Tenorio", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Egologías y consistiduras", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- Discurso en el Homenaje al doctor Don Agustín del Cañizo, celebrado en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, el día 17 de mayo de 1931, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en las Cortes de la República el día 25 de septiembre de 1931, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

- Discurso en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca el día 1 de octubre de 1931, al inaugurar como Rector de ella, el curso académico de 1931-32, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en las Cortes Constituyentes de la República el día 22 de octubre de 1931, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Conferencia en la Universidad de Salamanca, en un ciclo organizado por la Asociación de Estudiantes de Derecho, el 29 de noviembre de 1931, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "¡Pobres metecos!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Individuo y Estado", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡España, España, España!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el español medio", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Un español de cemento", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Releyendo a Larra", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El almendro de don Nicolás Estébanez", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Discurso sobre la lengua española, Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La Agonía del Cristianismo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Ante la sepultura del inquisidor Corro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Castillos y palacios", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Entre encinas castellanas", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Por tierras del Cid", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Cuenca ibérica", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "El "por Dios" y "a Dios"", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sobre el parlamento o palabramiento", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Comentario", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Miró", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Cristianismo monárquico y monarquismo cristiano", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Autoridad y poder, o el divino Maestro y el fariseo", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Sobre el divorcio", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La antorcha del ideal", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Nación, Estado, Iglesia, Religión", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El estatuto o los desterrados de sus propios lares", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "República española y España republicana", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

- "Caciquismo, fulanismo y otros "ismos"", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Estado, estadillo y problemas sociales", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Guerra intestina familiar", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Los milagros de la Virgen de Ezquioga", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Religión de Estado y religión del Estado", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el cavernicalismo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El confesionario y las mujeres de España", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El espíritu público y el pobre papel de los liberales", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "En un perpetuo sábado", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La vocación y el destino", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El cuño del César", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Derrotismo? ¿Pesimismo?", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Revolución y reacción", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El hijo del hombre y el señorito", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La Religión y la Política", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Qué sé yo!", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El pecado de liberalismo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La promesa de España. II. Comunismo, fascismo, reacción clerical y problema agrícola", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La promesa de España. III. Los comuneros de hoy se han alzado contra el descendiente de los Austrias y Borbones", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Lo religioso, lo irreligioso y lo antirreligioso", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la versión castellana de "El zoar en la España musulmana y cristiana" del doctor Ariel Bensión, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "A los cabreros y no a los carboneros", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "Miguel, o "¿Quién como Dios?", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Contemplando al diplodoco", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "La seguida de los siglos", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1932:

- "La niñez de Don Quijote", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Ascensión y Asunción", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "¿Hambre?...", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Svástica", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Día de Reyes, día de Magos", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- Discurso en el Homenaje a Joaquín Costa, en el Ateneo de Madrid, el 8 de Febrero de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en los Juegos Florales celebrados en Murcia, el 27 de marzo de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso pronunciado en la Universidad de Salamanca, en un acto conmemorativo del primer aniversario de la República, organizado por los estudiantes el día 14 de abril de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Palabras en la sesión de clausura de la Semana de la Historia del Derecho español en la Universidad de Salamanca el día 3 de mayo de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en las Cortes de la República el día 23 de junio de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Discurso en las Cortes de la República el día 2 de agosto de 1932, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Somnia Dei per hispanos", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La enormidad de España", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Las dos vertientes de España", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vicios propios de los españoles", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Entre Aquiles y el Cid", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Hay que enterarse!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ante la estatua del Comendador", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Don Marcelino y la Esfinge", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¡Ay mi jardín, mi jardín", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Pesimismo patriótico", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.

- "Desde alturas de tierra", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Danza gitana", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- ""En un lugar de La Mancha...", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los delfines de Santa Brígida", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Callejeo por la del Sacramento", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la fiesta de San Isidro Labrador", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Orillas del Manzanares", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Manzanares arriba, o las dos barajas de Dios", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Dos mercados", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Junto al arroyo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Salve en Atocha", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Jueves Santo en Río seco", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la Plaza Mayor de Salamanca", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Dos lugares, dos ciudades", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En San Juan de la Peña", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Soñando el peñón de Ifac", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Coloñismo", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Acrece, replanta y da valor", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Concepto y emoción", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El liberalismo español", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La batalla de Canas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El público no opina", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Pan y toros", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "A. M. D. G.", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Y va otra vez de monodialogo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Al lector anónimo y solitario", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el buey Apis", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el manifiesto episcopal", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Gitanadas y judiadas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¡A defenderse!", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

- "Mozalbeterías", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el pleito dinástico", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La consumación de los tiempos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Partido único?", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Fajismo incipiente", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Serenidad", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Imaginaciones", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Qué sobra o qué falta?", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Escuela y despena únicas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Lucha de clases?", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre la embriaguez seca", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Maestros y curas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Hay que tomar huelgo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Juventud, milagro y misterio", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Mozalbetes anárquicos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El sentimiento catastrófico", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Fatalidades de guerra", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El mundo quiere ser engañado", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Clérigos y tercios", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el tópico del caciquismo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a "Las cerezas del cementerio" de Gabriel Miró, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Solitario y desesperado. (Una voz íntima y extrañadamente española)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "El jugo de mi raza", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Dedadas de espuma", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "En el portal del sueño", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "En confidencia", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "Regüeldos", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1933:

- "Almas sencillas", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "La ciudad de Henoc", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Engaitamientos", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "El hombre interior", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Procesionalismo", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Notas a Lucano", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ensueños de hastío", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Eso no es revolución", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Política y literatura", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Envés, revés y canto", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cuño al canto", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Cartas al amigo" (Continúa en 1934 y en 1935), Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Las ánimas en pena", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Periódicos andantes", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "En la calle: sarta sin cuerda", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Tres españoles de trasantaño", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Sed de reposo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Enseñanza religiosa laica", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Los hombres de cada día", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La lengua de fuego se pone en la tierra", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Segadores", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "El estilo nuevo", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La Cibeles en Carnaval", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Primavera en la calle", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "1933 en Palenzuela", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Por el alto Duero", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Séneca, en Mérida", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La invasión de los bárbaros", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Solitarios de lugar", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.

- "Puerilidades nacionalistas", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "De nuevo la raza", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La enfermedad de Flambert", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El soñar de la Esfinge", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Dostoyevski, sobre la lengua", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Medea", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Ceros a la derecha o a la izquierda", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Organeros y organistas", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La clase y el fajo. (Matizaciones)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Esa revolución", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Profecías", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El "Colegio de Pablo Iglesias"", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Superficialidad e intimidad", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Funcionarismo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Libertad y justicia", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El pecado del liberalismo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Paz en la guerra", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "r. R. R. R. r.", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La Universidad hace veinte años", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Devaneo de seso en vacaciones", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Recursos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Las comunidades, redivivas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Acerca del voto de las mujeres", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Recuerdos vivos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Machaqueo", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo al libro "Riego" de Eugenia Astur, en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

- "La revolución de dentro", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Deficiencia mental", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a la tragedia "El héroe" de José Camón Aznar, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Prosa en román paladino", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Constitución y República", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Mitos y justicia", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

1934:

- "¡San Pablo y abre España!", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Autenticidad", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Reflexiones actuales", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Desde la Magdalena, de Santander", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Cruce de miradas", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- Discurso leído en la solemne inauguración del Curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de septiembre de 1934, al ser jubilado como Catedrático, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Palabras de agradecimiento por el homenaje que la ciudad de Salamanca le tributó al ser jubilado, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Revida de España", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Glorioso desprecio", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Más de la envidia hispánica", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Problemas de teatro", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Carta al amigo periodista", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Carta a un mozo que presume de tal", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Gascuña universal", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En el castillo de Paradilla del Alcor", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La eterna reconquista", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Al pie de una encina", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En la villa de Pedraza de la Sierra", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Ensueños lingüísticos de madrugada", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Intermedio cómico-lingüístico", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Andología", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- ""España católica y revolucionaria"", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La afanosa grandiosidad española", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Delirium furibundum", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Divagaciones al pie de una encina", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La profecía de Jonás", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Juventud y juventudes", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Del año 1933 al 1934", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Gorros rojos y gorros gualdos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Puntualizando", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre la catolicidad", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Clases y profesiones", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Realismos", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Carta abierta a Don Alfonso de Borbón Habsburgo-Lorena, rey que fue de España", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Comentario de las armas y las letras", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La rebelión de la chiquillería", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Ambos regímenes", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Hombres macizos y masas humanas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Acción y contemplación. (A don Manuel Azaña)", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- ""Y después, ¿qué?""", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Reflexiones actuales: I", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Reflexiones actuales: III", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Reflexiones actuales: IV", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Reflexiones actuales: VI", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

- "Reflexiones actuales: VII", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo al libro "Cincuenta fotos de Salamanca", de José Suárez, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo a "Obras Completas, volum. XVII, problemas del día", de Joan Maragall, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Sobre la "claridad grosera"", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "¡Que bien se está en las batuecas!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1935:

- "La fiesta de la raza", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Conversión y diversión", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Lanzadera de martillo de agua", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "La generación de 1931", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "De mitología entomológica", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- Alocución a los niños de España en el día de Reyes. (6 de enero de 1935), en nombre del Presidente de la República española, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- Palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República, en 1935, Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Restauración y renovación", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Comentarios quevedianos", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Castelar, orador", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Castelar, político", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los amigos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "A un mozo de partido", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Meditación escurialense", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "En retiro de remanso serrano", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "La gruta del amor", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Junto al cabo de la Roca", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Nueva vuelta a Portugal", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Lectores de español", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Intermedio lingüístico. (Bajo, sobre y desde el barbarismo)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Confidencia. (De propina)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.

- "Intermedio lingüístico. (Algo de onomástica)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Intermedio lingüístico. (Atender y entender)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Intermedio lingüístico. (Sobre el valer)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "¿Divagaciones...?", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Comunidad de la lengua hispánica", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Nuevas contemplaciones", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cantar es sembrar", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Respiración popular", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Poncios y Panzas", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "En la fiesta anual de "Ahora"", Obras Completas, Tomo 9, Ed. Escelicer, Madrid 1971.
- "Piedra de escándalo. (A un amigo que se dice católico a secas)", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Manganza y demás", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El alma naturalmente cristiana de los revolucionarios de Asturias", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Salvajería", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Un pecado de San Luis Gonzaga", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El mal necesario", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "De la tontería otra vez", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Pedreas infantiles de antaño", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Otra vez con la juventud", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "A propósito de una distinción (Nombramiento de ciudadano de honor de la República)", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Acerca de la censura", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Programa para un cursillo de filosofía social barata", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo a "Retablo infantil" de Manuel Llano, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Un incendio de noche", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Hombres de Francia francesa", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Saludo a mi antiguo público", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "Algo y algos", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

1936:

- "Mis santas compañías", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Salud mental del pueblo", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Schura Valdajeva", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "El día de la infancia", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "El habla de Valle-Inclán", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Hinchar cocos", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Teatralerías de morcilleo", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Abolengo liberal", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Carrel sobre el peligro de nuestra civilización", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "¡Paciencia y barajar!", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mandarines y no mandones", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mañana será otro día", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Huichilobos y el bisonte de Altamira", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Emigraciones", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Paréntesis lingüístico (Grafías, logias y cracias)", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Tempestades, revoluciones y recursos", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La hipnosis de la herencia", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sobre el hambre... sociológica", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "¿Masonería?", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La justicia de Job", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Cine sonoro revolucionario", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Fallas y quemas", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Palinodia o canto de gallina", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Potencias limbales", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "La Historia en plano", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.

- "Don Estanilao Figueras", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Trabajadores de toda clase", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Ensayo de revolución", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Acción religiosa y acción política", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "El espolón y el codaste", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Sentido histórico", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- "Justicia y bienestar", en "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Prólogo al libro "¡Zas! (Gulliver en el país de la calderilla)", de José Díaz Morales, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prólogo al libro "La España de hoy", del escritor Mihail Tican Rumano, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "¿Conferencias? ¡No!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

Sin fecha determinada:

- "Una entrevista con el cura de Aldeapodrida", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "San Pío X", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Renovación", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Nuestra España", en "Visiones y comentarios", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- "Arte y cosmopolitismo", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Mudarra, el hijo de la cárcel", Obras Completas, Tomo 3, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Novela, ensayo y estudio", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Intimidad de los escritos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "La comunión de los solitarios", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Más arabescos", Obras Completas, Tomo 7, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Una obra de romanos", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Paisaje teresiano", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Lisboa y Toledo", Obras Completas, Tomo 1, Ed. Escelicer, Madrid 1966.
- "Ramón nonato, suicida", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Bonifacio", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El misterio de la iniquidad. (O sea los Pérez y los López)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Al correr los años", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.

- "La beca", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "¡Viva la introyección!", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Del odio, a la piedad", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Una rectificación de honor. (Narraciones siderianas)", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Y va de cuento", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Juan-María", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La promesa", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Principio y fin", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La carta del difunto", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "La razón de ser", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Querer vivir", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Un cuentecillo sin argumento", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "¡Carbón! ¡Carbón!", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "El fin de unos amores", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "J.W. y F.", Obras Completas, Tomo 2, Ed. Escelicer, Madrid 1967.
- "Por el son a la visión", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El cuestión de galabasa. (Sainete jebo)", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Victoria", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El maestro de escuela", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Icaro. El hombre que vuela", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El oso enjaulado", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vencido o loco", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Sacrificio", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Sin título, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El redimido a metálico", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El pretendiente", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Sin título, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Cárcel de amor", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Sin título, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Vida del romance castellano. Historia de la lengua española", Obras Completas, Tomo 4, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Alfredo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "La del pelo corto", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Los hermanos", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "El padre", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Padre e hijo", Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Drama sin título, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Drama sin título, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- Apuntes varios, Obras Completas, Tomo 5, Ed. Escelicer, Madrid 1968.
- "Romances. (Selección)", Obras Completas, Tomo 6, Ed. Escelicer, Madrid 1969.
- "Mi mirador de la Cruz", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- Prefacio del traductor a la obra "Sumario de Derecho Romano" de G.A. Hunter, Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

- "¿Mi nombre? ¡Miguel!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "Limosna de gloria..., ¡No!", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.
- "De mis Santas Compañías. (Paco Iturrino)", Obras Completas, Tomo 8, Ed. Escelicer, Madrid 1970.

BIBLIOGRAFIA SOBRE UNAMUNO

(por orden alfabético)

- Abellán, José Luis. "Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XIV-XV. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1964-65.
- Abellán, José Luis. "Miguel de Unamuno a la luz de la psicología", Ed. Tecnos, Madrid 1964.
- Alberich, José. "Sobre el positivismo de Unamuno". Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", IX, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1959.
- Azaola, José Miguel de. "Unamuno y su primer confesor. (Conferencia pronunciada en Bilbao, en los locales de la Biblioteca Provincial de Vizcaya, el 14 de noviembre de 1958)", Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao 1959.
- Azaola, José Miguel de. "Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1951.
- Blanco Aguinaga, Carlos. "De nuevo: el socialismo de Unamuno (1894-1897)", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XVIII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1968.
- Blanco Aguinaga, "El socialismo de Unamuno: 1894-1897", Revista de Occidente, nº 41, Madrid, agosto 1966.
- Bustos Tovar, Eugenio de. "Sobre el socialismo de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXIV, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1976.
- Clavería, Carlos. "Temas de Unamuno", Ed. Gredos, Madrid 1970.
- Collado, Jesús-Antonio. "Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa", Ed. Gredos, Madrid 1962.
- Chaves, Marcia C. "Unamuno: existencia cristiana", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1972.
- Díaz, Elías. "Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político", Ed. Tecnos, Madrid 1968.
- Díaz, Elías. "Unamuno. Pensamiento político. (Selección de textos y estudio preliminar por Elías Díaz)", Ed. Tecnos, Madrid 1965.
- Entrambasaguas, Joaquín de. "La posible clave de un incidente histórico. Unamuno y Millán Astray", Ed. Punta Europa, Revista "Punta Europa", nº 108, Madrid 1966.

- Esclasáns, Agustín. "Miguel de Unamuno", Ed. Juventud Argentina, Buenos Aires, 1947.
- Ferdinandy, Miguel de. "Unamuno y Portugal", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1951.
- Fernández de la Cera, Manuel. "El epistolario Unamuno-Ortega", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1972.
- Ferrater Mora, José. "Unamuno: Bosquejo de una filosofía", Ed. Losada, Buenos Aires, 1944.
- Fraile. O.P., Guillermo. "Historia de la Filosofía española desde la Ilustración", Biblioteca de Autores Cristianos, "La Editorial Católica", Madrid 1972.
- Fuster, Joan. "Contra Unamuno y los demás", Ed. Península, Barcelona 1975.
- Garagorri, Paulino. "Unamuno y Ortega, frente a frente", Cuadernos Hispanoamericanos, nº 190, Madrid, octubre 1965.
- García, Eladio. "El trasfondo hegeliano en el pensamiento de Unamuno", Revista de la Universidad de Costa Rica, nº 27, diciembre 1969.
- García Blanco, Manuel. "La pasión de Unamuno en su obra multiforme", "El libro español", Tomo 8, nº 56, Madrid, febrero 1965.
- García Blanco, Manuel. "En torno a Unamuno", Ed. Taurus, Madrid 1965.
- García Blanco, Manuel. "Crónica unamuniana", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1951.
- Gómez Molleda, Dolores. "Unamuno "agitador de espíritus" y Giner de los Ríos", Universidad de Salamanca, 1976.
- Gómez Molleda, Dolores. "Unamuno socialista. (Páginas inéditas de don Miguel)", Ed. Narcea, Col. Bitácora, nº 65, Madrid 1978.
- Gómez Molleda, Dolores. "El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno", Ed. Universidad de Salamanca, 1980.
- Gómez Molleda, Dolores. "Los Reformadores de la España contemporánea", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981.
- Gómez-Moriana, Antonio. "Unamuno en su congoja", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XIX, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1969.
- Gómez-Moriana, Antonio. "Unamuno en su congoja", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XX, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1970.

- Gómez-Moriana, Antonio. "Unamuno, filósofo español. En el Primer Centenario de su nacimiento", Anales de la Cátedra "Francisco Suárez", nº 4, fascículo 2, Universidad de Granada, julio-diciembre 1964.
- Gullón, Ricardo. "Autobiografías de Unamuno", Ed. Gredos, Madrid 1976.
- Johnson, William D. "La antropología filosófica de Miguel de Unamuno. La conciencia y el sentimiento trágico de la vida", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XX, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1970.
- Legaz Lacambra, Luis. "Unamuno y el Derecho", "Revista de "Estudios Políticos", nº 141-142, mayo-agosto 1965.
- López Quintás, Alfonso. "Filosofía española contemporánea", B.A.C., "La Editorial Católica", Madrid 1970.
- Marías, Julián. "Filosofía española actual", Col. Austral. Ed. Espasa-Calpe, 5ª ed., Madrid 1973.
- Marías, Julián. "Miguel de Unamuno", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, 5ª ed., Madrid 1971.
- Menéndez Pidal, Ramón. "Recuerdos referentes a Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1951.
- Meyer, François. "La ontología de Miguel de Unamuno", Ed. Gredos, Madrid 1962.
- Muñoz Alonso, Adolfo. "En el Centenario de don Miguel de Unamuno", Revista "Las Ciencias", nº 6, año XXIX, Madrid 1964.
- Ortega y Gasset, José. "En defensa de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XIV-XV, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1964-1965.
- París, Carlos. "El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva", Revista "Escorial".
- Pérez de la Dehesa, Rafael. "El grupo "Germinal": una clave del 98", Cuadernos Taurus, Ed. Taurus, Madrid 1970.
- Pizán, Manuel. "Los hegelianos en España y otras notas críticas", EDICUSA, Madrid 1973.
- Pizán, Manuel. "El joven Unamuno. (Influencia hegeliana y marxista)", Ed. Ayuso, Madrid 1970.
- Regalado García, Antonio. "El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno", Ed. Gredos, Madrid 1968.
- Ribas, Pedro. "Unamuno y Hegel", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXV-XXVI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1978.

- Ribas, Pedro. "El Volkgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1971.
- Rivera de Ventosa, Enrique. "Henri Bergson y Miguel de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", XXII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1972.
- Salcedo, Emilio. "Unamuno y Ortega y Gasset: diálogo entre dos españoles", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", VII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1956.
- Salcedo, Emilio. "Vida de don Miguel", Ed. Anaya, Salamanca 1970.
- Sevilla Benito, Francisco. "La inmortalidad del alma según don Miguel de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra "Miguel de Unamuno", VIII, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1958.
- Tornos, Andrés. M. "Sobre Unamuno y Kierkegaard", Pensamiento, Volumen XVIII, 1962.
- Universidad de Salamanca. "Unamuno a los Cien años" (Estudios y Discursos salmantinos en su I Centenario), Ed. Secretariado de Publicaciones e Intercambio científico, Universidad de Salamanca, Salamanca 1967.
- Val, Mariano Miguel de. "El idealismo español contemporáneo. El idealismo místico. (Miguel de Unamuno)", Ateneo, Tomo IX, nº 3, Madrid 1910.

* * * *

* * * *

- Spengler, Oswald. "Años decisivos", Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe, 2ª ed., Madrid 1982.
- Vilar, Pierre. "Iniciación al vocabulario del análisis histórico", Ed. Crítica, Barcelona 1980.

CORRESPONDENCIA CONSULTADA DE DIVERSAS PERSONAS CON MIGUEL DE UNAMUNO
(Archivo de la Casa-Museo de Unamuno. Salamanca)

- Henri Bergson.
- Pío Baroja.
- Gumersindo de Azcárate.
- José M^a. de Areilza.
- Ignacio de Areilza.
- Enrique Areilza.
- Vicente Arana.
- José Aldaco.
- Manuel Ciges Aparicio.
- Alfonso Corominas.
- Benedetto Croce.
- Eduardo Dato.
- Manuel Delgado Barreto.
- Pedro Dorado Montero.
- Eduardo de Hinojosa.
- José Iparraguirre.
- Ramiro Ledesma.
- Margarita Nelken.
- José Ortega y Gasset.
- M. Portela Valladares.

CORRESPONDENCIA QUE NO HA PODIDO SER CONSULTADA POR HALLARSE EN RESERVA DE INVESTIGACION

- Luis Companys.
- Melquiades Alvarez.
- Manuel Azaña.
- Pedro Corominas.
- Marcelino Domingo.
- Giménez Caballero.
- Alejandro Lerroux.
- Ramiro de Maeztu.
- Manuel García Morente.
- Pedro Mújica.
- Nicolau D'Olwer.
- Eugenio D'Ors.